UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00257041 4

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/zurerinnerungimm00kant

ZUR ERINNERUNG

AN

IMMANUEL KANT

ZUR ERINNERUNG

AN

IMMANUEL KANT

ABHANDLUNGEN

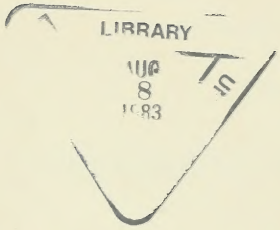
AUS ANLASS DER HUNDERTSTEN WIEDERKEHR
DES TAGES SEINES TODES

HERAUSGEGEBEN

VON DER

UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

HALLE A. S.
VERLAG DER BUCHHANDLUNG DES WAISENHAUSES
1904



B
2798
Z8
1904

INHALT.

Seite

I. Julius Walter, Zum Gedächtnis Kants 1

II. Ludwig Busse, Kants erkenntnistheoretischer Standpunkt in der „Nova Dilucidatio“ 15

III. August Dorner, Über die Entwicklungsidee bei Kant 55

IV. Friedrich Hahn, Einige Gedanken über Kant und Peschel 91

V. Otto Franke, Kant und die altindische Philosophie 107

VI. Alfred Manigk, Über Rechtswirkungen und juristische Tatsachen . . . 143

VII. Wilhelm Uhl, Wortschatz und Sprachgebrauch bei Kant 163

VIII. Otto Gradenwitz, Der Wille des Stifters 179

IX. Hermann Baumgart, Die Grundlagen von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft 203

X. A. Bezzenberger, Die sprachwissenschaftlichen Äußerungen Kants . . . 251

XI. Eduard Kohlrausch, Über deskriptive und normative Elemente im Vergeltungsbegriff des Strafrechts 267

XII. Ludwig Jeep, Die Kantischen Kategorien und die Behandlung der antiken Grammatik 285

XIII. Otto Weiss, Die Synergie von Akkommodation und Pupillenreaktion. Mit 3 Figuren 295

XIV. Franz Meyer, Kant und das Wesen des Neuen in der Mathematik . . 305

XV. Arnold Kowalewski, Kants Stellung zum Problem der Außenweltexistenz 327

Sachregister 367

Personenregister 372

I

ZUM GEDÄCHTNIS KANTS

REDE ZUR HUNDERTSTEN WIEDERKEHR DES TAGES SEINES TODES
IN DER AULA DER ALBERTINA AM 12. FEBRUAR 1904

GEHALTEN VON

DR. JULIUS WALTER

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

Hochansehnliche Versammlung!

Dem einzigen Gedenktage geschichtlicher Vergangenheit, den diese Hochschule, auf den 18. Januar 1701 zurückblickend, in öffentlicher Feier und weiterem Kreise zu begehen pflegt, hat sich seit langen Jahren schon, in mehr häuslicher Sitte, ein stiller Erntetag geistiger Arbeit zugesellt. Eine hochherzige Stiftung hat ihn in dankbarer Verehrung dem 12. Februar 1804 geweiht. Er sollte unseren jüngeren Kommilitonen Gelegenheit geben, in freiem Wetteifer zu bezeugen, daß zu ihrem geistigen Bildungswege insbesondere auch die Gedanken des Mannes einen Zugang fanden, als dessen Schüler wir uns alle mit ihnen bekennen.

Die zeitliche Nachbarschaft, in die ein so verschiedenartiges Gedenken getreten ist, darf uns wohl dessen erinnern, welcher Segen diesem Lande daraus erwachsen ist, daß auch geschichtlich so bald nach jenem Ereignisse, das den Namen Preußen, überraschend unerwartet, mit einer noch ganz im Verborgenen liegenden Zukunft, und damit auch dieses Land unlöslich mit den politischen Geschicken des deutschen Volkes verband, — daß so bald aus dieser jungen Krönungsstadt auch der Mann hervorgehen durfte, der unsere Heimat ihrer weiteren Volksgemeinschaft dadurch erst recht aneignete, daß er sie aus einer wesentlich noch empfangenden, geistigen Kolonialexistenz zu selbstbewußt-schöpferischer Mitarbeit an jener Erhebung des deutschen Geistes berief, in der er selbst, auch andere nach sich ziehend, den Größten ebenbürtig an die Seite trat.

Schon dieser Zugehörigkeit der Gedanken Kants zu dem weiteren Ideenkreise, in dem sich zum erstenmal wieder unterschiedslos alle Bruchteile unseres Volkes in der einigenden Kraft des Geistes verbunden erkannten, durfte diese Universität, der Vorzugspflicht eingedenk, die ihr die Örtlichkeit auferlegt, das Recht entnehmen, die Bitte auch in die Ferne hin an gleich gesinnte Männer zu richten, durch ihre Gegenwart oder in anteilnehmendem Gedenken die Weihe der Feier erhöhen zu wollen, in der wir die hundertste Wiederkehr des Jahrestages begehen, an dem das Leben Kants seinen äußeren Abschluß fand.

Doch keineswegs der Vergangenheit, vielmehr der Gegenwart und Zukunft ist der heutige Tag zugewandt. Auch nicht in die Schranken unseres Volkstums ist er gestellt, das doch schon über ein Jahrtausend lang auf den Bahnen des

Geistes mit seinen Nachbarvölkern in einem nach Frucht und Dank nicht mehr zu ermessenden Verkehre lebt.

Im Verlaufe von fünfzig Jahren etwa hat die Überzeugung, der sich gleich anfänglich Mitlebende, und die Größten unter ihnen am freimütigsten erschlossen, eine erneute Zuversicht und eine weit über die Grenzen unseres Vaterlandes hinausgehende Verbreitung gefunden. Wir können der wegweisenden Kraft schlechthin nicht entbehren, mit der in gleichem Maße die schlichte und doch so tiefe Lebensweisheit Kants, wie die unnachläßliche Strenge und Wahrhaftigkeit seines Denkens das Fortschreiten der Menschheit zu fördern vermag.

Nicht im entferntesten sind wir zu der Hoffnung berechtigt, daß in absehbarer Zeit ein anderer Gedankenbau in einigender, die Menschheit innerlich verbindender Kraft, die grundlegenden Lehren der Philosophie Kants abzulösen bestimmt sein könnte.

Nie zwar eine Philosophie, immer nur Philosophieren hat Kant lehren gewollt. Daß jeder philosophische Denker, in selbsteigenem Gebrauche der Vernunft, sozusagen auf den Trümmern eines anderen sein Werk erbaue, hat Kant als unterscheidendes Gesetz seiner Wissenschaft geltend gemacht. Aber auch daß die Geschichte dieser Wissenschaft nicht nur von Trümmern Nachricht gibt, sondern sie ihrer Gestalt und ihrem Zusammenhalte nach einem Aufbaue höherer Ordnung einzufügen weiß, hatte sich dem Tiefsinne Kants zuerst in voller Klarheit erschlossen und auch die großen Cäsuren im Rhythmus der geschichtlichen Gedankenbewegung zu beachten gelehrt. In weiterem Sinne ist auch die Philosophie der Gegenwart sehr wohl noch unter dem Namen einer nachkantischen Philosophie zu begreifen. Die Bezeichnung Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts ist zu ungeschichtlich, die einer modernen Philosophie an sich zu widersinnig, die Anlehnung an einen neuen Personennamen zunächst aussichtslos.

So dürfen wir denn auch heute und an dieser Stätte aller der Männer nur in Dankbarkeit gedenken, die sich um die Förderung einer Weltanschauung Verdienste erwarben, deren sich alle unsere Zeitgenossen als eines fruchtbringenden geistigen Besitzes erfreuen sollten.

Insbesondere müssen wir es unserer hohen Staatsregierung, die zur Pflege der geistigen Güter des Volkes berufen ist, ehrerbietigst Dank wissen, daß sie seit Jahren schon ein Werk so einsichtsvoll und wohlwollend gefördert hat, zu dem unter Teilnahme der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin mit diesem Gebiete vertraute Gelehrte zusammengetreten sind.

Diese neue, großgeplante Ausgabe der Werke Kants, die auch noch so vieles Denkwürdige neu erschließen soll, wird ihre Vollendung wohl zwischen dem

heutigen hundertsten und einem anderen, auch nicht mehr weit entfernten zweihundertsten Gedenktage finden. Möchte sie der entsprechende Ausdruck der Verehrung sein, die unser Volk seinem größten Denker schuldet und die gegenwärtige Generation auf die nachfolgende zu übertragen wünscht.

Mit dem Danke für das uns jetzt schon Gebotene greifen wir einer künftigen Würdigung des Werkes nicht vor und dürfen uns insbesondere dessen erfreuen, daß von den bisher erschienenen Bänden drei, den so wertvollen Briefwechsel Kants umfassend, der langjährigen, pflichttreuen, orts- und sachkundigen Vorsorge eines seiner Mitbürger zu verdanken sind.

Wenn auch diese kurz bemessene Stunde sich Ideen Kants zuwenden soll, so darf sie doch nur wie aus weiter Ferne her, über die wissenschaftliche Arbeit sich Hinaushebendes ins Auge fassen.

Kant hat eine allgemein-weltbürgerliche Bedeutung der Philosophie von ihrem Schulbegriffe unterschieden und ihre Aufgabe in die drei Fragen zusammengefaßt: was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen?

Man hat die Philosophie Kants mit Recht eine Freiheitslehre genannt, denn als solche hat er selbst sie gedacht, haben die Zeitgenossen sie begrüßt, und hat sich ihr Wirken immer bewährt.

Freiheit in diesem umfassenden Sinne kann sich nur auf die ganze Weise des Denkens und das Wesen des Geistes beziehen. Schon auf dem breiten Boden der Aufklärung hatten die mehr persönlich gefaßten Begriffe des Freidenkers und Freigeistes nur noch eine sehr eingeschränkte, mehr ausnahmeweise Anwendung gefunden. Die Aufklärung hatte der Freiheit des Denkens ein weites und positives Feld erschlossen. Sie ward durch Friedrich II. zur preußischen Staatsraison erhoben, und auch Joseph II. begehrte sie für sein Reich. Schon der jugendliche Kant durfte sich im Hochgefühle seines vorgeschrittenen Zeitalters dessen erfreuen, daß man „es nunmehr kühnlich wagen dürfe, keinen anderen Überredungen als dem Zuge der Vernunft zu gehorchen“.

Diese Autorität jedoch, mit ihren nur zu bald unbemessenen Ansprüchen, bei so sichtbarlichen Schranken, wurde schon von der unter ihr heranreifenden Generation wiederum als ein schwerer Druck empfunden, der auf dem geistigen Leben lastete.

Es war eine ganz andere Freiheit, die sich den Zeitgenossen in der Philosophie Kants erschloß. Nicht um die schon als selbstverständlich [illegible] Gerechtsame des Verstandes handelte es sich mehr. Man war sich des geistigen Lebens als eines weit vielgestaltigeren Ganzen, in seinem [illegible] Gefüge als

eines frei schaffenden Tuns bewußt geworden. Die Freiheit hatte die rein sachliche Gestalt der Geistesfreiheit gewonnen. Sie war das höchste Gesetz des geistigen Lebens, das ihm allein seinen Adel verleiht, die rückhaltlose Hingabe an die Sache, verbunden mit der zurückhaltenden Scheu vor dem vollen Tatbestande, der in der Welt gegeben ist.

Dieses auf Vertiefung und Erweiterung der Weltanschauung gerichtete Freiheitsstreben hatte in der Philosophie Kants eine überraschend einleuchtende Gestalt gefunden.

„Größe und Macht der Phantasie standen in Kant der Tiefe und Schärfe des Denkens unmittelbar zur Seite. Es charakterisiert die hohe Freiheit seines Geistes, daß er Philosophieren wieder in vollkommener Freiheit auf selbstgeschaffenen Wegen für sich fortwirkend zu erwecken vermochte", urteilte Wilhelm v. Humboldt. Ebendasselbe ließ auch Goethe, dem alles verhaßt war, was ihn bloß belehrte, ohne seine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben, eine Schrift Kants wie ein helles Zimmer erscheinen und fast gleichlautend auch Schiller sagen: „im offenen, hellen und zugänglichen Felde der Untersuchung erbaut diese Philosophie ihr System, sie sucht nie den Schatten und reserviert dem Privatbesitz nichts." Es war von unermeßlichem Werte, daß dieselbe Größe der Denkart die Blütezeit unserer Dichtung mit der tiefsten Gedankenarbeit verband, die in lebenslänglicher akademischer Lehrtätigkeit erwuchs und sie auch für diese in Anspruch nahm.

Persönliche Beweggründe und äußere Bestimmungsgründe hatte Kant aus seinem Lebensgange völlig auszuschalten gewußt. Daß er in eine auf den Schein gerichtete Gemütsart nie geraten werde, war ihm gewiß. Was irgend die Selbstbilligung, die aus dem Bewußtsein einer unverstellten Gesinnung entspringt, gefährden könnte, habe er schon sein halbes Leben lang zu entbehren oder zu verachten gelernt. Gewinn und Aufsehen auf einer großen Bühne zu haben, sei kein Antrieb für ihn. Eine friedliche und gerade seinen Bedürfnissen angemessene Situation sei alles, was er gewünscht und erhalten habe.

So ist denn das Leben Kants ausschließlich von der Aufgabe in Anspruch genommen, die Denkweise, in der er seine Befriedigung fand, in wissenschaftlicher Arbeit auszugestalten und in persönlicher Wirksamkeit auch dem Lebenskreise zu sichern, dem er selbst angehörte.

In dankbarem Bewußtsein der Ungebundenheit, die ihm die philosophische Fakultät gewährte, hat Kant es entschieden abgelehnt, daß irgendwelche besonderen Bestimmungsgründe, wie die Frage nach dem Dasein Gottes, der Unsterblichkeit u. s. f. für die Richtung seines Philosophierens entscheidend gewesen seien.

Nur der scheinbare Widerspruch der Vernunft mit sich selbst, die Antinomie der reinen Vernunft: die Welt hat einen Anfang — und sie hat keinen Anfang u. s. f. bis zur vierten: es ist Freiheit im Menschen — und es ist keine Freiheit, sondern alles in ihm ist Notwendigkeit, „diese war es, die mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hinführte."

Die Antinomien reichen weit über das Gebiet des Wissens hinaus und legen Kant die Pflicht auf, die Philosophie nicht, wie so oft versucht und noch öfter mit Ungestüm gefordert worden ist, auf die erste Frage, auf die nach dem Wissen einzuschränken, gleichwohl aber das Wissen, das allein den Widerspruch bewußt zu machen vermag, zum Ausgang zu nehmen.

Hierdurch gewinnt die Philosophie Kants die Breite ihrer Entfaltung, in der sie alle geistigen Bewegungen der Zeit auf sich zieht; dadurch auch die Weite des geschichtlichen Rückblickes, der seinen Ausdruck nicht in gelehrten Überlieferungen, sondern in persönlich gewordenen, geschichtlichen Antrieben findet.

Das erstere hebt Wilhelm von Humboldt in voller sachlicher und geschichtlicher Einsicht hervor: „Indem Kant mehr als irgend jemand vor ihm die Philosophie in die Tiefen der menschlichen Brust isolierte, hat wohl niemand zugleich sie in so mannigfaltige und fruchtbare Anwendung gebracht." Hierauf drängte die Zeit selbst hin, die drei neue philosophische Wissenschaften, durch Vico die Philosophie der Geschichte, durch Baumgarten die Ästhetik, durch Lessing die Religionsphilosophie ins Leben rief. Wie es der Verlauf der Geschichte verständlich macht, warum insbesondere diese drei Wissenschaften nicht schon früher Boden finden konnten, so ist es auch nur ihm zu entnehmen, warum erst Kant ein streng begrifflich begründetes und gegliedertes System der Philosophie zu schaffen vermochte.

In dem geschichtlichen Bewußtsein Kants selbst aber liegt es begründet, daß er nie die Meinung hegte, die Menschheit etwas ganz Neues, Überraschendes lehren zu können. Nur was die natürliche Überzeugung in ihrer Weise verbürgt, will er nun auch in der Vernunft als wohlbegründet erweisen. Schiller faßt es in die Worte: „Es erschreckt mich gar nicht zu denken, daß das Gesetz der Veränderung, vor welchem kein menschliches und kein göttliches Werk Gnade findet, auch die Form dieser Philosophie, sowie jede andere zerstören wird; aber die Fundamente derselben werden dieses Schicksal nicht zu fürchten haben, denn so alt das Menschengeschlecht ist, und solange es eine Vernunft gibt, hat man sie stillschweigend anerkannt und im ganzen danach gehandelt."

Wie wird nun Kant dem natürlichen Bewußtsein des Menschen in den drei Fragen gerecht: was kann ich wissen, was soll ich tun, was darf ich hoffen?

Wissen entwickelt sich nur an einem unmittelbar gegebenen, an der Natur außer uns oder dem seelischen Geschehen in uns. Für dieses Erstarken jedoch des Denkens an der Natur hat sie selbst die vollen Kosten zu tragen gehabt. Ein früh erwachtes Mißtrauen gegen die Verläßlichkeit der Wahrnehmungen, zu denen der Weise zeitlebens keine andere Stellung zu gewinnen schien als der Unwissende, ließ die Hoffnung sich bald dahin wenden, auf dem Wege des begrifflichen Denkens jenen Übelständen entgehen zu können.

Kein Opfer an dem Bestande der Sinnenwelt wurde gescheut, um sich die Einhelligkeit der Gedanken zu wahren; aber auch eine unüberbrückbare Kluft tat sich damit auf zwischen dem naiven Naturbewußtsein der Menschen und der Welt, die das Nachdenken dem Philosophen erschloß.

Die ganze Mannigfaltigkeit in Raum und Zeit wurde schon früh dialektisch in Sinnenschein aufgelöst, oder auf ein System von Zahlen, das Abstrakteste, was überhaupt denkbar ist, zurückgeführt.

Aus der Einsicht in die Subjektivität der Sinneswahrnehmungen rettete man einen Restbestand, um ein gespenstisches Skelett der Natur, die Atomenwelt, aufzubauen, die man mit Recht die Nachtansicht der Natur genannt hat.

Selbst die größten Denker des Altertums, denen wir die Idee des Kosmos schulden, haben die Natur doch nur als ein verkümmertes Nachbild oder als ein zu verbesserndes Vorbild einer höheren Welt des Gedankens zu begreifen gewußt.

Die neuere Philosophie vollends hatte die Philosophen selbst in zwei Lager getrennt, die in gleicher Ausschließlichkeit dort die Ansprüche des Verstandes, hier die der Sinne erhoben. Sogar der umfassende und vermittelnde Geist Leibniz', der mit dem Stoffbegriffe und dem Zufall den wesentlichsten Verdächtigungsgrund der Sinne beseitigte, vermochte doch die ganze raumerfüllende Wahrnehmungswelt nur als eine verworrene, in deutliches Denken aufzuhebende Vorstellung gelten zu lassen.

Die Wiederherstellung der Natur in ihrem vollen Bestande war die erste große, befreiende Tat, die Kant vollzog. Jeder Aufteilung der Natur an Subjekt und Objekt, an Sinne und Verstand, Schein und Sein, wurde damit ein Ende gemacht, daß Kant für die Philosophie den empirischen Realismus in Anspruch nahm.

Die Naturauffassung des Philosophen unterscheidet sich ihrem Bestande nach in nichts von dem Weltbilde im natürlichen Bewußtsein der Menschen. In ihrer Vereinzelung sind die Sinne so blind, wie der Verstand leer ist. Nur in ihrem Zusammenwirken, vermittelt durch die Anschauungen von Raum und Zeit, entwickelt sich auch schon das natürliche Weltbild, und ihm auch nur erschließt sich die unendliche Aufgabe, nicht einer Veränderung, sondern ausschließlich

des Ausbaues der Welt in der Wissenschaft. In der Teilarbeit, die hier erforderlich ist, kommen dann auch Gedankenreihen der früheren Philosophie wieder zu Wort, die sich für die Deutung des Ganzen der Natur nicht zulänglich zeigten.

Neun Jahre vorbereitender Arbeit, fünfzehn Jahre in akademischer Lehrtätigkeit sich vertiefender Studien waren erforderlich, um die Grundlagen, zehn weitere Jahre ungeteilter Hingabe an den Gegenstand, um die vollständige Ausführung des Gedankenbaues zu sichern, der die unmittelbare Naturauffassung auch als wissenschaftlich zu Recht bestehend erwies und nun, aus der von Vorurteilen befreiten Natur, den gesicherten Ausblick auf Gebiete erschloß, die sich dem Begriffe des Wissens überhaupt nicht mehr einfügen lassen.

Erst durch den transzendentalen Idealismus konnte Kant den empirischen Realismus seiner Philosophie ermöglichen, und mit Recht durfte er sagen: „ich glaube, daß nicht viele versucht haben, eine ganz neue Wissenschaft der Idee nach zu entwerfen und sie zugleich völlig auszuführen."

Mit der Einsicht in die Subjektivität der Wahrnehmungen war eine verlustlose, einheitliche Natur nur noch auf idealistischem Boden möglich. Es konnte nur die eine Natur geben, die sich im Wahrnehmen und Denken selbst erst gestaltet. Die Veränderung des Standortes, die das Verständnis dieser Denkart selbst erfordert, ist weit schwieriger zu vollziehen, als die Vergleichung zu veranschaulichen vermag, die Kant in der Kopernikanischen Wandlung des Weltbildes herangezogen hat. Diese Betrachtung wird nie ein bleibender Besitz, sondern muß immer erst in der wissenschaftlichen Selbstbesinnung neu hergestellt werden, der sie ausschließlich auch angehört.

Die Geistesfreiheit im Gebiete des Notwendigen, des Wissens, kann nur in der sicheren Begründung und Abgrenzung der Gegenstände bestehen, die dem Wissen zugänglich sind, und in den freundnachbarlichen Beziehungen, die sie, wie auch die Künste nach Lessing, gestatten und fordern.

Kant hat das Wissen ganz auf seine Beziehung zum Erfahrbaren eingeschränkt. Er hat die Möglichkeit einer objektiven, für alle verbindlichen Erfahrung erst aufgewiesen und ihre Durchführung den Erfahrungswissenschaften der Seelen- und Naturkunde zugewiesen. Auch nur aus den Bedingungen der Erfahrung, und auf die Anwendung auf Erfahrung eingeschränkt, hat er die Wissenschaft der Mathematik und ein System der Verstandesgrundsätze zu begründen und aus ihrer Verbindung mit dem Erfahrungsbegriff der Bewegung die Metaphysik der Natur herzuleiten gewußt.

Über die Erfahrung hinaus führen nur die Richtungslinien ihrer Erkenntniswege selbst. Kant hat die ihnen entnommenen Ziele, die der Erkenntnis stets unerreichbar

dennoch das Einhalten ihrer Bahnen fördern, Ideen genannt. In ihnen lösen sich die Fehlschlüsse, in welche die Seelenlehre, und die Widersprüche, in die der Weltbegriff das Denken verstrickt, in eine gesetzmäßig fortschreitende Erfahrung auf.

Für die Ideen der Freiheit hingegen und für die Gottesidee, die sich zunächst nur an sich als widerspruchslos erweisen lassen, wird eine andere Vergewisserung in Aussicht gestellt.

Nur aus dem vermeintlich gesicherten Besitze der Aufklärung her hat man Kant den alles Zermalmenden genannt. In jedem Gebiete hat er mehr aufgebaut als zerstört, und wo er etwas aus dem Wege räumt, geschieht es immer, um der Sache selbst gangbare Wege zu sichern.

Die Strenge seines Wissensbegriffes und die feste Beziehung, die er ihm zur Erfahrung gab, sicherten seiner Philosophie den Standort auf der wohlgegründeten Erde und damit auch den freien Ausblick darüber hinaus. Sie gaben ihr nicht nur die rückwirkende Kraft gegen die Aufklärung, sondern ließen ihr sich auch alle Wissenschaften und Künste der Gegenwart willig erschließen, und ermöglichten auch noch in die Zukunft hinaus die Grenzen des Wissens immer wieder herzustellen, wenn eine allzu kühne Spekulation sie überflog, oder eine allzu nachgiebige Zeitrichtung sie in Eintönigkeit zu verwischen drohte.

Schon die Kritik der reinen Vernunft war in dem Vorblicke auf die weiteren Werke geschrieben, die Kant nun in schneller Folge in die Welt hinausgehen ließ. Ein jedes von ihnen hat die Erwartung, die das vorausgehende erregte, in der Erfüllung noch zu überbieten vermocht. Die achtziger Jahre des achtzehnten Jahrhunderts bestätigten die tröstliche Lehre der Geschichte, daß es eine Höhenlage des Geistes gibt, auf der ein Übersehenwerden ausgeschlossen ist.

Mit der Frage: Was soll ich tun? wendet sich Kant Gebieten zu, die dem Wissen verschlossen sind.

Die Zeit lag schon weit hinter ihm, da er sich ganz vom Durste nach Erkenntnis und der begierigen Unruhe, darin weiter zu kommen erfüllt, nur als Forscher fühlte und den Pöbel verachtete, „der von nichts weiß“. Der Einfluß Rousseaus aber, dem Kant diese durchgreifende Wandlung der Denkart zuschreibt, reichte nicht zu der Lösung der Fragen hinauf, die ihn jetzt in Anspruch nahmen.

Kant sieht sich vor die Aufgabe gestellt, als Philosoph auch das, was dem Wissen entzogen ist, doch noch in dieser ihm wesentlichen Unbegreiflichkeit begreiflich zu machen. Ein jedes unbedingt dem Bewußtsein Gültige ist ihm nur in dieser Unbegreiflichkeit gegeben, die Kant nun auch in dem „ich soll“ der Frage: was soll ich tun? aufnimmt.

Da nicht ein Einzelner, sondern jeder Einzelne oder das Bewußtsein der Menschheit die Frage stellt, so muß sie sowohl eine allgemeingültige wie endgültige Antwort finden. Eine solche gewährte die bisherige Sittenlehre nicht, wenn sie das Ziel des Lebens in der Weisheit oder der Aufklärung sah, denen Kant den sehr anders gearteten Begriff: „der großen für uns achtungswerten Menge" gegenüberstellt.

Auch die universelle, christliche Liebeslehre bietet die Antwort nicht. Dieser Naturtrieb, die Naturform gleichsam des sittlichen Willens, hat keinerlei Bestimmung für die Art seiner Betätigung. Der Einzelne war vor einer Vergewaltigung seines Willens nicht sichergestellt.

Weder ein besonderer Grad des Vernunftbesitzes, noch der Mangel jeder Vernunftbestimmung konnte die Beantwortung der Frage bieten.

Kant nimmt eine eigenartige, an den Willen selbst gebundene, praktische Vernunft in Anspruch, die nur dem Wortlaute, nicht dem Sinne nach, auf Aristoteles zurückweist. Sie ist die Vernunftform des Willens selbst, eine Vernunft, durch welche er sich selbst Gesetze gibt. Nur der vernünftige Wille kann die Frage stellen: was soll ich tun, und darauf auch die Antwort erteilen.

Das Ziel, das der vernünftige Wille sich setzt, ist ebenso gewiß nur das Gute, wie der natürliche Wille nur etwas Gutes dieses oder jenes Gute begehrt.

Auf die Frage aber: was das Gute sei, antwortete Kant jenes „ich soll" nur auslegend: „Es ist überall nichts in der Welt, ja auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Was auch der Wille sich zum Ziel setzen mag, von der sinnlichen Lust bis zur Weisheit hinauf, es wird zum Guten nur in der Gesinnung, in der es der Wille erstrebt, es entlehnt den unbedingten Wert nur der Güte des Willens selbst.

Ist der vernünftige Wille als alleiniger Quell des Guten gedacht, so kann auch das Gesetz, das seine Vernunft ihm gibt, nur lauten: der Wille soll allgemein anerkannt sein; das Gesetz, das der einzelne Wille sich gibt, muß als das Gesetz, das auch jeder andere vernünftige Wille sich gibt, zu denken sein.

Kant hat diesem Gesetze, dem kategorischen oder unbedingten Imperative, verschiedene Fassungen gegeben, ohne doch den Gedanken selbst irgend ändern zu wollen. Die bloße Allgemeinheit eines Willensgesetzes besagt dasselbe, wie die Selbstgesetzgebung jedes Einzelnen, und auch daß die Menschheit „in der Person jedes Einzelnen, jederzeit als Selbstzweck, niemals aber bloß als Mittel gebraucht" werden soll, geht nicht über jene Bestimmung hinaus.

Das Gesetz des kategorischen Imperativs enthält die Sanktion der Persönlichkeit, die Begründung der Menschenwürde in jedem Einzelnen. Es schließt

von dem Werte der Sachen, dem Marktpreise, der relativ ist, den Wert der Person, der in der Würde nur absolut gedacht werden kann.

Wie das Gesetz nicht ohne die gesetzgebende Person, so ist auch die Person nicht ohne das Gesetz: dasselbe, die Achtung, ist man jenem wie dieser schuldig. Die Achtung allein gibt dem Menschen das noli me tangere, das ihn von der Wiege bis zur Bahre geleiten soll.

Das sittliche Bewußtsein führt zwar noch über die Achtung hinaus, wenn es den göttlichen Willen in der Heiligkeit sieht. Es reicht aber niemals unter die Achtung hinab: denn jede Mißachtung anderer entzieht auch die Selbstachtung. Sie ist die Grundlage aller sittlichen Beziehungen unter den Menschen, selbst die Liebe bedarf als Gebot ihrer schon als Voraussetzung.

Wenn Kant gesagt hat: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir," so darf man sich wohl dessen erinnern, daß auch Aristoteles nur von der Tugend der Gerechtigkeit, welche die Verhältnisse der Menschen zueinander regelt, sagt: sie sei schöner als Morgen- und Abendstern. Sittliche Grundsätze können, da sie unbedingt sind, niemals bewiesen werden. Ihre Beurteilung steht innerlich nur dem unmittelbaren sittlichen Bewußtsein in Zustimmung und Ablehnung zu; äußerlich vollzieht sie sich geschichtlich im Wettstreite verschiedener begrifflicher Auffassungen. In beiden Richtungen hat das Sittengesetz Kants seine Überzeugungskraft sich gewahrt.

Die freie Unterwerfung unter das Sittengesetz ist die Pflicht, und ihr gilt der philosophische Hymnus, den Kant von der Höhe seines Denkens aus an die Menschen gerichtet hat.

So folgert denn auch Kant aus der Tatsache des Sittengesetzes seine Voraussetzung, die Willensfreiheit des Menschen. Wie jenes der Erkenntnisgrund der Freiheit ist, so ist sie der Realgrund des Sittengesetzes. Dem „du sollst" der eigenen Gesetzgebung entspricht mit gleicher Gewißheit: du kannst!

Die Freiheit ist kein Problem, das die Erkenntnis im Wissen zu entscheiden hätte. Ihre Sicherung liegt nur im praktischen Gebrauche selbst, der ihrer nicht zu entraten vermag.

In der Freiheit, nicht mehr in der Weisheit, haben auch schon die Lehrer der alten Kirche die Gottebenbildlichkeit des Menschen gesehen. In der Erkenntnis des Guten und Bösen bedürfe der Mensch eines Lehrers nicht: er sei Autodidakt in der Tugend. Das sei das Vorzügliche in der göttlichen Vorsehung, daß sie ihre Gaben wie Regen und Sonnenschein zum Gemeingut für alle mache.

Die Hoffnung hat Platon die Alterspflegerin der Greise genannt. Die Jugend lebt von der Hoffnung nicht. Sie plant in das Leben vor sich hinaus, wo sie selbst aller ihrer Wünsche sich versichern wird. Nur wer dieses nicht mehr von sich erwarten kann, ist an die Hoffnung gewiesen. Aber nicht das Alter nur, auch das sittliche Bewußtsein wendet die Selbstbesinnung des Menschen der Hoffnung zu. Zwei Folgerungen hat auch Kant ihr in dieser Richtung entnommen.

Die unnachläßliche Forderung des sittlichen Fortschreitens zu einem absoluten Ziele hin, tritt in Widerspruch zu dem beschränkten Maße, das unser Leben in seiner Endlichkeit ihrer Erfüllung zugesteht. Dieser Widerspruch, dessen eine Seite unwandelbar ist, begründet die Zuversicht zu einem unbehinderten Wachstum der sittlichen Persönlichkeit auch über das Leben hinaus, den Glauben an die Unsterblichkeit. Auf diesem sittlichen Grunde hat der Glauben an die Unsterblichkeit seine tiefsten Wurzeln geschlagen. Goethe war sich im hohen Alter noch eines weiteren Fortwirkens gewiß, und der große Feldmarschall, dem ein gleich jugendkräftiger Geist das Greisenalter schmückte, hat tiefe Erläuterungen aus dem Leben her zu diesen Gedanken Kants geschrieben.

Er, der Leben und Tod gleichermaßen von Angesicht kannte, ist dessen ebenso gewiß, daß „nur das treue Beharren in der Pflicht den Wert eines Menschenlebens entscheidet", wie er auch dem Gedanken nicht zu folgen vermag: „daß die Fähigkeit, Gottes Werke zu bewundern, die Millionen von Welten, die sich nach festen Regeln umkreisen, zu schauen, wonach die größten und besten Menschen ihr Leben lang gerungen, Erkenntnis und Wahrheit, Wissenschaft und Kunst, das alles mit dem Tode vorbei sein soll".

Auch in dem geringen Umfange jedoch, der dem Bewußtsein der Pflichterhaltung selbst im Leben zuteil wird, weiß es sich durch den Widerspruch mit dem so natürlichen Wunsche nach einer Erhebung des Lebens zum Glücksgefühle niedergedrückt.

Ein tiefes Verständnis für die Bedeutung, die dem Bewußtsein des Beglücktseins im menschlichen Leben gebührt, hat Kant veranlaßt, dem Widerspruche, in den seine Verteilung erfahrungsmäßig zu der sittlichen Würdigkeit tritt, die Forderung einer ausgleichenden Macht zu entnehmen und in ihr den Glauben an einen allmächtigen und gerechten Gott zu begründen.

Kant hat den Gottesglauben dahin zurückgeführt, wo er dem Menschen am notwendigsten ist, wo er auch eine ganz schon geschwundene Hoffnung noch zu beleben vermag. Es ist der reinste Ausdruck der unverrückbaren Wahrhaftigkeit und wohl auch der Volkstümlichkeit des Geistes Kants, daß er sich dem Göttlichen nicht in Verstandesüberlegungen oder lehrhaften Begriffen

näher kommen sieht, sondern als einen Menschen weiß, „der kein Mittel kennt, was in dem letzten Augenblick des Lebens Stich hält, als die reinste Aufrichtigkeit in Ansehung der verborgensten Gesinnungen des Herzens."

Auch hier freilich ist der Wunsch nach Beglückung nur in dem Sinne der Hoffnung gedacht; denn aus den Zielen des sittlichen Handelns hat Kant, der Tiefe seiner Lebensweisheit entsprechend, die eigene Glückseligkeit ganz ausgeschlossen gedacht. Nur das Glück anderer zu fördern hat er zur Pflicht gemacht. Denn wie wenig ein solches Ziel für das eigene Leben auch nur von denen erreicht werden kann, die man wohl als die Glücklichsten schätzt, daß es sich nach Tagen, vielleicht nur Stunden bemessen läßt, haben die Selbstbekenntnisse so vieler großdenkenden Menschen, letzhin noch so eindringlich die Worte des Alt-Reichskanzlers zu sagen gewußt.

Was wäre geworden, hätten auch diese Männer, die so ganz in Reih und Glied ihrem Pflichtbewußtsein folgten, sich das eigene Glück zum Ziele des Lebens gewählt?

Und doch wiederum, wie hoch empfänglich macht die Pflichterfüllung für das Glückgefühl, wenn es dem Menschen nicht als Ziel, sondern Gabe zuteil werden darf.

Wie tief beweglich dankte Kant dem trefflichen Bürgersmanne zu Elberfeld für die frohe Stunde, die er ihm durch seinen Brief bereitet habe, dem er die tröstliche Empfindung entnehme, „von seinen geringen Bestrebungen solche Wirkungen hin und wieder wahrnehmen zu dürfen".

Kant hat das Glück des Lebens nicht gesucht, um so freudigeren Sinnes aber die Blüten gepflückt, die ihm an pflichttreuem Lebenswege erwuchsen. Kant hat es für durchaus notwendig gehalten, daß man sich von dem Dasein Gottes überzeuge, aber nicht so nötig, daß man es demonstriere. Auch die wohltätigen Wirkungen der Überlegungen, die den Beweisen vom Dasein Gottes zugrunde liegen, hat er, wie auch „starke Analogien" die dahin führen, nicht in Abrede gestellt. Er hat das religiöse Denken vor allem dahin gerichtet, wo er seinen Wert und seine überzeugende Kraft am reinsten fand und wohin auch sein eigenes Leben sich wandte. „Der Weise handelt aus Pflicht, der noch Weisere aus Hochachtung für die Pflicht, bückt sich tief vor des Gesetzes Heiligkeit. Er wähnt einen Gott und ihm ahnt dessen Majestät."

II

KANTS ERKENNTNISTHEORETISCHER STANDPUNKT IN DER „NOVA DILUCIDATIO“

EIN BEITRAG ZUR ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DER KANTISCHEN ERKENNTNISTHEORIE

VON

Dr. LUDWIG BUSSE

O. Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT [illegible]

Einleitung.

Der Gegensatz des Rationalismus und Empirismus beherrscht die ganze vorkantische Periode der neueren Philosophie. Verfocht der erstere die Anschauung, daß die Vernunft imstande sein müsse, aus höchsten, aus ihr selbst stammenden, durch in ihr liegende Begriffe ermöglichten selbstgewissen Wahrheiten auf deduktivem Wege, in streng notwendigem („geometrischem") Schlußverfahren alle übrigen abzuleiten und so den ganzen Zusammenhang der Dinge unabhängig von der Erfahrung denkend nachzuerzeugen, so wies der Empirismus auf die Erfahrung als den alleinigen Quell hin, aus dem der gesamte Inhalt unseres Wissens stamme, und gestand der Vernunft nur die Aufgabe zu, den empirisch gegebenen Inhalt nach Gesichtspunkten zu ordnen, die wiederum die Erfahrung an die Hand gab und als richtig bestätigt.

In der Praxis haben freilich die Rationalisten die Erfahrung immer zu Rate gezogen und die Empiristen die logischen Notwendigkeiten des Denkens, die sich aus der Erfahrung gar nicht begründen lassen, stets vorausgesetzt: im Prinzip aber und in der Theorie bedeuten der strenge Rationalismus und der strenge Empirismus zwei einander entgegengesetzte, einander ausschließende erkenntnistheoretische Standpunkte.

Leibniz und Hume versuchten einen Ausgleich zwischen den Ansprüchen beider herbeizuführen, indem sie sozusagen die Gesamtheit des Wirklichen unter sie verteilten, auf einem bestimmten Gebiet die Ansprüche des Rationalismus anerkannten, alles übrige aber dem Empirismus auslieferten. Dauernden Erfolg haben diese Versuche indes nicht gehabt.

Leibniz unterschied denknotwendige, auf dem Satz vom Widerspruch beruhende, von der Erfahrung unabhängige Vernunftwahrheiten (vérités de raison), deren Gegenteil unmöglich, weil in sich widerspruchsvoll, ist, und auf dem Satz vom zureichenden Grunde und der Erfahrung beruhende Tatsachenwahrheiten (vérités de fait), deren Gegenteil an sich denkbar, nur durch die einmal gegebenen (und in diesem Sinne zufälligen) Umstände tatsächlich ein-

geschlossen ist, — Wahrheiten, die wahr sind, weil sie mit der Erfahrung übereinstimmen. Die ersteren fließen aus dem Verstande Gottes und stellen Gesetze dar, die für jede denkbare (nicht nur für die tatsächlich existierende) Welt Geltung besitzen: ebendeshalb sind sie von der Erfahrung unabhängig. Zu ihnen gehören die metaphysischen, logischen und mathematischen Wahrheiten. Die letzteren gehen auf den (auf die beste aller möglichen Welten gerichteten) Willen Gottes zurück und beziehen sich auf die Existenz der vorhandenen Dinge und ihre kausale Verknüpfung. Ebendeshalb ist Erfahrung nötig, um in ihren Besitz zu gelangen: Erfahrung gibt aber keine unbedingte Notwendigkeit. Die Inhalte dieser Wahrheiten — es sind die Wahrheiten der Erfahrungswissenschaften — bilden Tatsachen, bloße Tatsachen, die zwar kausal bedingt sind, deren Gegenteil aber keinen logischen Widerspruch enthält.

Leibniz hat aber die im obigen angedeutete Unterscheidung nicht konsequent durchgeführt. In seinen Schriften tritt ihr nur zu oft eine andere, durch den rationalistischen Ausgangspunkt seiner Philosophie bedingte, den Gegensatz der vérités de raison und der vérités de fait zugunsten des ersteren mildernde oder verschleiernde Auffassung entgegen, derzufolge es lediglich der — in der Endlichkeit unseres Wesens begründeten — Beschränktheit und Unvollkommenheit unserer menschlichen Erkenntnis zuzuschreiben ist, daß wir vieles, das an sich vernunftnotwendig ist, nur durch die Erfahrung kennen lernen und nur als empirische Wahrheit, als vérité de fait, aufstellen und begründen können. Ein vollkommener, die Dinge völlig durchschauender Verstand würde eben die Wahrheiten, die für uns vérités de fait sind, in ihrer absoluten, iher Vernunftnotwendigkeit erkennen: für ihn würden sie sich in vérités de raison verwandeln. Für den göttlichen Intellekt gibt es alsdann keine vérités de fait: er vermag den gesamten Zusammenhang der Dinge als einen absolut notwendigen und in höchsten Voraussetzungen — im Wesen Gottes selbst — notwendig begründeten zu erkennen und so das Ideal des Rationalismus zu verwirklichen. Offenbar wird mit dieser Auffassung der prinzipielle Gegensatz der vérités de raison und der vérités de fait aufgegeben und in einen bloß graduellen verwandelt. Die empirische Erkenntnis erscheint als ein Notbehelf, als ein vorläufiger, auf der Entwicklungsstufe, auf der sich der Mensch zur Zeit befindet, allerdings unentbehrlicher Standpunkt, der aber auf höherer Stufe der an sich allein berechtigten rationalistischen, der reinen Vernunfterkenntnis Platz macht. Je mehr der menschliche Geist in seiner Entwicklung fortschreitet, je mehr die unklaren und verworrenen Vorstellungen in ihm durch völlig klare und deutliche ersetzt werden, um so mehr werden auch die Erkenntnisse, die er zunächst nur

als vérités de fait der Erfahrung entnahm, sich ihm als denknotwendige Wahrheiten enthüllen, zu vérités de raison werden. So nahern wir uns dem Ideal reiner, von aller Erfahrung unabhängiger Vernunfterkenntnis immer mehr an; eine prinzipielle Unmöglichkeit, es dermaleinst zu verwirklichen, besteht nicht. Der Rationalismus behält das letzte Wort.

Zu einer definitiven Entscheidung über die beiden bei ihm vorhandenen Tendenzen, die rationalistische und die Kompromißtendenz[1], ist es bei Leibniz nicht gekommen: sie laufen neben- und durcheinander her. Die hierdurch geschaffene Unklarheit über das Verhältnis, in welchem vérités de raison und vérités de fait zueinander stehen, spricht sich auch in dem Verhältnis aus, das zwischen den diese beiden Klassen von Wahrheiten beherrschenden Erkenntnisprinzipien besteht: dem Satz vom Widerspruch und dem Satz vom zureichenden Grunde. Der letztere wird dem ersteren bald koordiniert, bald subordiniert, auf ihn zurückgeführt.

Hume unterschied die logisch-notwendigen Beziehungen, welche der Verstand zwischen seinen Vorstellungen stiftet, von den bloß tatsächlichen und erfahrungsmäßigen Beziehungen, welche zwischen Tatsachen bestehen. Die Sätze, welche die ersteren (die relations of ideas) wiedergeben, beruhen auf dem Satz vom Widerspruch und bedürfen nicht der Bestätigung durch die Erfahrung. Ihre Geltung ist ganz unabhängig davon, ob den in ihnen enthaltenen Vorstellungen irgend etwas in natura rerum entspricht oder nicht. Der Satz, daß im rechtwinkligen Dreieck das Quadrat der Hypotenuse gleich der Summe der Quadrate der Katheten ist, ist denknotwendig, sein Gegenteil unmöglich. Daher gilt er unbedingt, ganz gleichgültig, ob es ein rechtwinkliges, ob es überhaupt ein Dreieck in Wirklichkeit gibt oder nicht. Anders aber verhalt es sich mit den Sätzen, welche sich auf Tatsachen (matters of fact) beziehen und Tatsachen

---

1) Adickes versucht in seiner Schrift: Kantstudien (Kiel und Leipzig, 1895) den Nachweis, daß Leibniz auch aprioristische, von der Erfahrung unabhängige vérités de fait kenne, analytische Urteile, in denen das Prädikat im Subjektbegriff enthalten ist, die aber doch nicht auf dem Satz vom Widerspruch beruhen. Ein vollkommener Verstand würde [illegible] zum Teil in analytischen vérités de raison, deren Gegenteil unmöglich ist, zum Teil in analytischen vérités de fait, — immer aber a priori erkennen. Mag [illegible] diese Auffassung zu verraten: es ist aber [illegible] und besonders charakteristischen Zug seiner Erkenntnistheorie [illegible] wir bei der namentlich von Paulsen [illegible] kenntnistheorie, Leipzig 1875 vertretenen Ansicht, daß [illegible] Erfahrungserkenntnis zu apriorischen [illegible] halten und die vérités de fait, soweit sie den vérités de raison prinzipiell entgegengesetzt werden, als synthetische Tatsachenurteile [illegible] Schrift in Verbindung [illegible] II, S. 183.

zueinander in Beziehung setzen. Sie sind nicht denknotwendig, ihr Gegenteil ist denkbar, enthält keinen Widerspruch. Daß die Sonne morgen nicht aufgehe, ist ein ebenso widerspruchsloser Satz, wie daß sie aufgehe. Aussagen über Tatsachen werden daher auch nicht durch die reine Vernunft a priori gemacht, sondern beruhen auf Erfahrung und gelten, soweit sie die Erfahrung bestätigt. Aus ihr stammt auch das Prinzip, dessen wir uns bedienen, um Tatsachen auseinander abzuleiten: das Kausalitätsprinzip. Auch dieses besitzt daher nicht denknotwendige, unbedingte Geltung, sondern stellt eine auf vielfältiger Erfahrung beruhende Gepflogenheit oder Gewohnheit unserer assoziierenden Psyche dar. — So finden wir auch bei Hume die prinzipielle Unterscheidung zwischen absolut notwendigen, aprioriſchen, auf dem Satz des Widerspruchs beruhenden (daher analytischen) Wahrheiten und solchen, die auf Erfahrung beruhen, synthetisch und von nur erfahrungsmäßiger Gültigkeit sind. Aber auch bei ihm wird dieser Gegensatz wieder — und zwar bei ihm, seinem empiristischen Ausgangspunkt gemäß, im Gegensatz zu Leibniz zugunsten des Empirismus — insofern verwischt, als er prinzipiell und rein theoretisch seinen Skeptizismus bis zum Zweifel an der Autorität der Vernunft überhaupt treibt. Ein zwingender Grund dafür, daß ein Satz, den das Denken für absolut wahr hält, wahr sei, läßt sich nach Hume letzten Endes nicht angeben: schließlich ist nur eine starke Neigung, ihn für wahr zu halten, die Grundlage seiner Wahrheit und Notwendigkeit. Beruhen somit die höchsten und unmittelbarsten Wahrheiten, die logischen Denkgesetze selbst, die Hume der Erfahrung und ihrem Kausalitätsprinzip entgegenstellt, wiederum auf bloßen empirisch bedingten Denkgewohnheiten, so verwandeln sich — umgekehrt wie bei Leibniz — die denknotwendigen Wahrheiten doch wieder in empirische Wahrheiten, und der Empirismus behauptet das Feld.

Man wird nicht sagen können, daß das von Leibniz und Hume mit eindringendem Scharfsinn behandelte Problem bei Wolff und den Philosophen der deutschen Aufklärung eine weitere Klärung erfahren habe. Im Gegenteil. Die wertvollen Unterscheidungen, welche jene beiden großen Denker angebahnt hatten, gehen bei ihnen zum guten Teil wieder verloren: empiristische und rationalistische Grundsätze laufen nebeneinander her, ohne daß man sich selbst ihres Unterschiedes immer klar bewußt ist. Sogar das Verständnis des Problems, das Leibniz und Hume so anhaltend beschäftigte, geht schließlich verloren. Aus diesem Zustand der Versumpfung hat erst der Kantische Kritizismus durch seine scharfe Unterscheidung analytischer und synthetischer, aprioriſcher und aposteriorischer Urteile die deutsche Erkenntnistheorie wieder herausgeführt. Kants synthetische Urteile a priori bedeuten einen neuen und eigenartigen Versuch,

der Schwierigkeit, mit der Leibniz und Hume kämpften, Herr zu werden, einen Versuch, der, wie man auch über seinen Erfolg urteilen möge, jedenfalls den Anspruch erheben darf, auf einer durchaus klaren, scharf erfaßten Problemstellung zu beruhen.

Lange Jahre der Arbeit und der inneren Entwicklung hat Kant gebraucht, bis er, durch das Studium Humes aus dem dogmatischen Schlummer erweckt, das Leibniz-Humesche Problem in seiner ganzen Bedeutung klar erkannte und den Versuch unternahm, durch seinen kritischen Rationalismus eine neue Lösung desselben zu geben.

Im Anfang seiner Entwicklung steht auch er unter dem bestimmenden Einfluß der für Wolff und seine Nachfolger maßgebenden Gesichtspunkte: die für diese charakteristische, durch Leibnizens schwankende und inkonsequente Haltung veranlaßte Unklarheit spiegelt sich auch in der ersten erkenntnistheoretischen Schrift Kants: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicæ nova dilucidatio" vom Jahre 1755 wieder. Zugleich zeigt aber auch sie schon das ernste Streben des Philosophen, einen selbständigen erkenntnistheoretischen und metaphysischen Standpunkt zu gewinnen. Das ist es, was diese Schrift zu einer für die Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens so wichtigen macht. Wir lernen in ihr die Voraussetzungen kennen, von denen Kant ursprünglich ausging, wir nehmen in ihr aber auch schon die ersten Anfänge der neuen Gedanken wahr, die ihn von diesen Voraussetzungen immer mehr ab und schließlich dem Standpunkt zudrängen mußten, den er in der Kritik der reinen Vernunft einnimmt. In der Nova Dilucidatio zeigt sich Kant als Rationalist, er steht im ganzen auf dem Boden der Leibniz-Wolffschen Schule. Aber in den durch diese Schule umschriebenen Gedankenkreis drängen sich, noch unklar und immer wieder von den Wogen rationalistischer Betrachtungsweise überflutet, empiristische Gedanken ein, die mit jenem nicht wohl vereinbar waren und daher, einmal in ihn eingeführt, als zersetzendes Ferment wirken und ihn schließlich von innen aus zersprengen mußten. Die Schriften der 60er Jahre zeigen das fortschreitende Umsichgreifen empiristischer Gesichtspunkte in Kants Denken und damit seine fortschreitende Loslösung vom Rationalismus, bis um die Mitte der 60er Jahre Kant vorübergehend einen Standpunkt einnimmt, der — ob durch oder ohne den Einfluß Humes, mag hier unerörtert bleiben — sich mit dem Humeschen im wesentlichen deckt. Dauernd und mit Entschiedenheit hat sich aber Kant auf den seiner ganzen Geistesrichtung entgegengesetzten empiristischen Standpunkt nicht zu stellen vermocht. Bis in die Zeit der allmählichen Loslösung vom alten Rationalismus reichen auch seine — sowohl in den von Hu-

veröffentlichten Schriften als auch in den Briefen und in den von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen erkennbaren — Versuche einer Neubegründung des Rationalismus auf einer neuen, sicheren Grundlage, Versuche, die, mit der klaren Einsicht in die Bedeutung und Tragweite der (für den Rationalisten Kant den Skeptizismus und die Zerstörung der Wissenschaft bedeutenden) Humeschen Position immer kräftiger einsetzend, mit der Lehre von den synthetischen Urteilen a priori und dem transzendentalen Nachweise ihrer objektiven Gültigkeit ihren endgültigen Abschluß finden.

Nach diesen der allgemeinen Orientierung über die Schrift dienenden Vorbemerkungen wenden wir uns der Nova Dilucidatio selbst zu.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.

Über den erkenntnistheoretischen Gehalt der Nova Dilucidatio liegen bereits zwei eingehendere Untersuchungen vor: von G. Thiele in seiner Schrift: Die Philosophie Immanuel Kants (Bd. I, erste Abteilung, Halle 1882, zweite Abteilung, Halle 1887) und von E. Adickes in seinen „Kantstudien" betitelten Beiträgen zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie (Kiel 1895).

In der Gesamtauffassung der Nova Dilucidatio mit ihnen (denen ich vieles zu verdanken bekenne) im wesentlichen übereinstimmend gelangt die nachfolgende Untersuchung doch im einzelnen zu insbesondere von Adickes' Ansichten nicht unbeträchtlich abweichenden Ergebnissen, die zu mehrfachen Auseinandersetzungen mit diesem Kantforscher nötigen. Einen Punkt möchte ich gleich im Beginn herausheben. Ich gestehe Kant auch in der Nova Dilucidatio bei aller Abhängigkeit derselben von den herrschenden Gedankenkreisen der Aufklärungsphilosophie doch ein größeres Maß von Selbständigkeit der Ansichten zu, als Adickes zu tun geneigt ist. Das Streben nach Selbständigkeit des Denkens ist ein Kant in allen Phasen seiner Entwicklung charakterisierender Zug. Nie übernimmt er etwas einfach von anderen, stets macht er auch das, was er von anderen annimmt, durch eigenes selbständiges Durchdenken zu seinem vollen geistigen Eigentum, ihm dabei den Stempel seines eigenen Geistes aufdrückend. Hat er doch schon bezeichnenderweise der ersten von ihm veröffentlichten Schrift, den Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte (1747) das charakteristische Motto aus Seneca de vita beata vorangestellt: „Nihil magis praestandum est, quam

ne pecorum ritu sequamur antecedentium gregem, pergentes, non qua eundum est, sed qua itur.“ Und daß er auch in der Nova Dilucidatio nicht gewillt ist, auf Selbständigkeit zu verzichten, spricht er ja schon in den ersten Worten der Einleitung deutlich aus: „Primis cognitionis nostrae principiis lucem, ut spero, aliquam allaturus, cum quae super hac re meditatus fuerim paucissimis quibus fieri potest pagellis exponere stet sententia“ usw. . . . „In quo negotio sicubi a clarorum virorum sententia discedere . . . duxero“ usw. . . . „Quandoquidem in sententiarum divortio suo cuique sensu abundare licet“ usw.[1]

Aus dem eingehenden Studium der Nova Dilucidatio habe ich denn auch durchaus den Eindruck gewonnen, daß sie in der Tat bei aller Abhängigkeit ihrer Gesamtauffassung von dem Milieu der Leibniz-Wolffschen Schule und von Crusius doch im einzelnen eine größere Selbständigkeit bekundet, als es auf den ersten Blick scheinen mag: daß auch da, wo die Kantischen Formulierungen nur bekannte Auffassungen seiner Vorgänger wiederzugeben scheinen, sie nicht selten tatsächlich etwas Eigenes, Anderes, Neues enthalten.[2]

Täusche ich mich hierin nicht völlig, so wird man gut tun, mit der Berufung auf Ansichten Wolffs, seiner Schüler und Gegner, um durch sie die Sätze Kants zu erläutern, vorsichtig zu sein, so wird der Versuch berechtigt sein, die Kantischen Formulierungen zunächst und in erster Linie aus sich selbst heraus zu verstehen, nur das als ihren Sinn und ihre Absicht gelten zu lassen, was sich aus Kants eigenen Worten und dem Zusammenhange, in dem sie bei ihm sich finden, ergibt.[3] Diese Forderung wird im folgenden mehrfach geltend gemacht werden.

Drei Aufgaben stellt sich Kant in der Nova Dilucidatio.

Er will erstens die üblichen Annahmen, welche die bevorzugte Stellung des Prinzips des Widerspruchs als obersten und höchsten Prinzips aller Wahrheiten betreffen, einer Prüfung unterziehen und sie berichtigen.

Er will zweitens eine bessere Formulierung und Begründung des Satzes vom zureichenden Grunde geben und die Schwierigkeiten, mit denen er behaftet erscheint, hinwegräumen.

---

1) Ratio Instituti Absatz 1. Kants Werke, herausgegeben von der Königl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 1, Berlin 1902, S. 387.

2) Die selbständige Formulierung der erkenntnistheoretischen Gedanken, die ihm als die in Deutschland üblichen überliefert worden waren, hebt auch Paulsen hervor. Versuch usw. S. 35. Vgl. auch Wartenberg, Kants Theorie der Kausalität. Leipzig 1890. S. 22. Baumann, Kant. Paris 1900. S. 33.

3) Vgl. Thiele, Zeitschr. f. immanente Philosophie Bd. 2. S. 81. „In erster Linie muß man Kant vielmehr aus sich selbst zu verstehen suchen.“

Und er will drittens zwei neue Grundsätze metaphysischer Erkenntnis aufstellen, die zwar nicht ursprünglich und einfach, dafür aber fruchtbar und von großer Tragweite sind.[1]

Dementsprechend zerfällt die Abhandlung in drei Teile: Sectio I: De principio contradictionis: Sectio II: De principio rationis determinantis, vulgo sufficientis: Sectio III: Bina principia cognitionis metaphysicae, consectariorum feracissima, aperiens, e principio rationis determinantis fluentia.

I.

Sectio I.

In bezug auf das principium contradictionis führt Kant in der Sectio I aus, daß es ein einziges, höchstes und allein maßgebendes Prinzip aller Wahrheiten nicht geben könne[2], vielmehr zwei derartige Prinzipien angenommen werden müssen, eins für die affirmativen, eins für die negativen Sätze. Jenes lautet: Quidquid est, est, dieses: Quidquid non est, non est. Beide Prinzipien faßt Kant aber unter dem Namen des Identitätsprinzips zusammen und schreibt ihm den Prinzipat gegenüber dem Satz vom Widerspruch zu.[3]

Dieses — die beiden genannten in sich schließende — *principium identitatis* wird nun aber — und das ist von großer Wichtigkeit — als das beherrschende Prinzip aller Wahrheiten überhaupt hingestellt.

„Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio: quicquid est, est, alterum veritatum negantium, nempe propositio: quicquid non est, non est. Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis“ (Prop. II).

„Quae omnium veritatum absolute summi et generalissimi principii sibi arrogat propositio, primo sit simplicissimis, deinde et generalissimis terminis enuntiata: quod in principio identitatis gemino haud dubie animadvertere mihi videor“ (Prop. III).

1) „Primo itaque quae de principii contradictionis supremo et indubitato supra omnes veritates principatu confidentius vulgo quam verius perhibentur, ad trutinam curatioris indaginis ex acte, deinde quid in hoc capite rectius sit statuendum, brevibus exponere conabor.“

„Tum de lege rationis sufficientis, quaecunque ad emendatiorem eiusdem et sensum et demonstrationem pertinent, una cum iis, quae ipsam infestare videntur, difficultatibus allegabo et allegatis . . . argumentorum robore occuram.“

„Postremo . . . duo nova statuam non contemnendi, ut mihi quidem videtur, momenti cognitionis metaphysicae principia, non primitiva illa quidem et simplicissima, vero ideo usibus etiam accomodatiora, et, si quicquam aliud, latissime sane patentia.“ — Ratio Instituti Abs. 2, a. a. O. S. 387.

2) Prop. I S. 388: Veritatum omnium non datur principium unicum absolute primum, catholicon.

3) Prop. II und III. Dem Satz vom Widerspruch gibt Kant hier die (von ihm später in der Kr. d. r. V. — B. 191 f. — verworfene) Form: impossibile est, idem simul esse ac non esse.

Auf ihm beruht daher die Wahrheit jedes Urteils, d. h. ein Urteil ist nur dann wahr, wenn zwischen Subjekt und Prädikat Identität besteht.

„Quandocunque subiectum, vel in se vel in nexu spectatum[1], ea omnia quae notionem praedicati involvunt, vel ea excludit, quae per notionem praedicati excluduntur, hoc illi competere statuendum est, et idem paulo explicatius: quandocunque identitas subiecti inter se praedicata notionem perficiunt, propositio est vera."[2]

Somit geht auch alle Beweisführung auf das principium identitatis zurück, sowohl die direkte — „Directae ergo argumentationi omni certe praecelebat principium identitatis"[3] — als auch die indirekte: „Si de indirecta concludendi ratione quaeras, idem reperies ultimo subsidium principium gemmum" — „... patet et in indirecta demonstratione principium identitatis gemmum primae obtinere consequenter omnis omnino cognitionis ultimum esse fundamentum."[4] Und so ist es denn auch das Prinzip alles Schließens: „... omnis nostra ratiocinatio in praedicati cum subiecto vel in se vel in nexu spectato identitatem detegendam resolvatur."[5]

Die Secta I erscheint somit ganz rationalistisch gehalten. Das Ideal der Rationalisten, aus letzten und höchsten selbstgewissen, auf dem Prinzip der Identität beruhenden Sätzen alle übrigen Erkenntnisse auf deduktivem Wege durch streng logisches, wiederum durch das principium identitatis beherrschtes Schlußverfahren abzuleiten: es scheint auch das Ideal Kants zu sein. Alle wahren Urteile sind für ihn analytische Urteile, in denen das Prädikat im Subjekt enthalten, mit ihm identisch ist und durch Analyse des Subjektbegriffs gewonnen wird. Wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis darf nur aus veritates de ratione bestehen. Auch die göttliche Erkenntnis kann nur auf analytischen, Subjekt und Prädikat durch das principium identitatis verknüpfenden Einsichten bestehen, wenn Gott auch nicht des Umweges des diskursiven Denkens, der

---

1) Über den [illegible] Ausdruck und seine [illegible] vgl. [illegible].

2) Prop. II Ab. 1 p. 3 a. V. 1 [illegible] Prop. I p. 29, wo es [illegible] heißt: [illegible] quae notionem praedicati involvunt, vel ea excludit, quae per notionem praedicati excluduntur, hoc illi competere statuendum est, et idem paulo explicatius: quandocunque identitas subiecti inter se praedicata notionem perficiunt, propositio est vera." Zwischen der beiden Formulierungen besteht insofern ein [illegible] Unterschied, [illegible] das erstere [illegible] das Subjekt [illegible] sagt, daß das Prädikatbegriff in [illegible] [illegible] [illegible]

Bildung allgemeiner Begriffe, ihrer Kombination und Analyse bedarf, um zu solchen Einsichten zu gelangen, vielmehr eine unmittelbare intuitive Erkenntnis des gesamten Zusammenhanges der Dinge besitzt.[1]

Es fehlt auch nicht an Andeutungen, aus denen hervorgeht, daß Kant — ganz wie Spinoza, der Klassiker des Rationalismus und Dogmatismus — es für möglich hält, aus dem Gottesbegriff durch Determination desselben den gesamten Inhalt der Wirklichkeit abzuleiten und in analytischen, denknotwendigen und notwendig auseinander folgenden Urteilen darzustellen.[2]

Die streng rationalistische Haltung der Sectio I erkennt auch Thiele durchaus an[3], ebenso Adickes.[4] Für den letzteren bedeutet das aber nicht, daß Kant alle wahren Urteile für denknotwendige, deren Gegenteil unmöglich ist, erkläre. Vielmehr versucht er auch hier bei Kant das Vorhandensein derselben Annahme nachzuweisen, die er bei Leibniz mit besonderem Nachdruck hervorgehoben hat (s. oben S. 19 Anm. 1): der Annahme analytischer, aber nicht auf dem Satz vom Widerspruch beruhender Urteile.

„Ein Urteil kann also wahr sein, ohne daß seine Notwendigkeit nach dem Satz des Widerspruchs erkannt und erwiesen werden könnte."[5]

Allein diese Auffassung ist unhaltbar; nichts berechtigt zu ihr. Nach den ganz unzweideutigen Erklärungen der Sectio I muß allerdings die Notwendigkeit jedes wahren Urteils nach dem Satz des Widerspruchs erkannt und erwiesen werden können. Adickes stützt seine Auffassung darauf, daß Kant den Satz vom Widerspruch nicht als höchstes und einzigstes Prinzip aller Wahrheit gelten lassen will. Allein das bedeutet doch nur, daß das principium contradictionis dem der Identität unterzuordnen sei, nicht, daß es seine Geltung als Wahrheitsprinzip in irgend einem Falle überhaupt verliere. Kant sagt (Prop. III Abs. 2 S. 391) nur, daß man die Wahrheit eines Urteils nicht in der Weise festzustellen brauche, daß man es auf den Satz vom Widerspruch zurückführt, nicht aber, daß man das in bestimmten Fällen nicht könne. „Quo vero pactu statui potest, omnes veritates ad hanc definitionem (sc. des principii contradictionis) velut ad lapidem Lydium revocari oportere? Neque enim necesse est, ut quamlibet veritatem ab oppositi impossibilitate vindices." Weshalb das

1) Additamenta problematis IX Abs. 1 S. 405: „Etenim ratiociniorum anfractus divini intellectus immensitatem parum decere concedo. Neque enim abstractione notionum universalium earumque combinatione et ad eruendas consequentias facta collatione infinitae intelligentiae opus est."

2) Siehe Prop. VII. Vgl. Paulsen a. a. O. S. 31, Adickes S. 52.

3) I² S. 21—23.

4) S. 57.

5) S. 55.

nicht nötig ist, wird sofort gesagt: um in dieser Weise die Wahrheit eines Satzes zu beweisen, bedarf man noch der Vermittelung eines anderen Grundsatzes: „cuiuscunque oppositum est falsum, illud est verum“, der also „cum principio contradictionis divisum habet imperium.“ Dagegen genügt das Identitätsprinzip ohne weiteres zur Feststellung der Wahrheit eines Urteils und darf daher dem Satz vom Widerspruch gegenüber den Vorrang beanspruchen. Könnte man aus den Ausführungen Kants überhaupt das folgern, was Adickes aus ihnen folgert, so würde keines Urteils Wahrheit auf Grund des principii contradictionis festgestellt werden können[1]; dann aber auch nicht auf Grund des principii identitatis. Müssen umgekehrt — und daß Kant dies lehrt, kann doch nach den oben angeführten Sätzen nicht wohl zweifelhaft sein — alle wahren Urteile durch das principium identitatis als wahr bewiesen werden, so brauchen sie zwar nicht, können aber natürlich auch mit Hilfe des principii contradictionis begründet werden. Denn alle Urteile, in denen das Prädikat nach dem Identitätsprinzip aus dem Subjekt folgt, sind — als denknotwendige — zugleich solche, deren Gegenteil einen Widerspruch enthält, unmöglich ist. Also muß ihre Wahrheit auch aus der Unmöglichkeit des Gegenteils nach dem principium contradictionis begründet und eingesehen werden können: das principium identitatis als Kriterium der Wahrheit schließt das principium contradictionis ein.

Dieser Regel gemäß verfährt auch Kant, wenn er die Notwendigkeit der Existenz Gottes aus der Unmöglichkeit des Gegenteils ableitet (s. weiter unten), ihre Geltung für Kant erkennt auch Adickes selbst an, wenn er (S. 64 Anm. 3), eben im Hinblick auf diesen Fall, ausführt, daß hier die Erkenntnis des Daseins Gottes erfolge „wegen der Unmöglichkeit des Gegenteils, also nach dem Satz des Widerspruchs (und zuletzt der Identität)“. Und endlich läßt die Prop. V gar keinen Zweifel darüber bestehen, daß „in omni propositione vera oppositum praedicati excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum . . . vi principii contradictionis“.[2]

1) Auch die Erkenntnis, die Adickes S. 58 anführt, bei der man „aus einem Begriff nicht herauszugehen, ihn nur in sich nicht in neuer zu betrachten braucht, um zu erkennen, was dem zukommt, was nicht“, würde dann nicht, wie er behauptet, „eine Erkenntnis gemäß dem Satz vom Widerspruch“ sein. — Kant würde natürlich auch von dieser Erkenntnis sagen, daß ihre Richtigkeit, Notwendigkeit und Wahrheit auf dem principium identitatis beruhe.

2) S. 393. In Übereinstimmung mit meiner oben dargelegten Anschauung sagt auch Paulsen (a. a. O. S. 28/29) unter Berufung auf die Prop. V: „Also jedes wahre Urteil ist notwendig nach dem Satz des Widerspruchs.“ Vgl. auch S. 33. Ebenso K. Fischer, [illegible] (3. Aufl.), der mit Recht darauf hinweist, daß es nicht viel heißen will, wenn Kant das principium contradictionis durch das principium identitatis ersetzt wissen will. Sachlich wird dadurch in der Tat nichts geändert.

Es bleibt also dabei: die Sectio I macht das principium identitatis, und damit zugleich auch das principium contradictionis, zum alleinigen Prinzip aller Urteile und Kriterium ihrer Wahrheit. Alle wahren Urteile sind solche, welche auf dem Prinzip der Identität beruhen, wahre Erkenntnis enthält nur derartige denknotwendige, ihr Gegenteil als unmöglich ausschließende Urteile: vérités de raison.

II.

Sectio II.

1. Prop. I—V.

Um so mehr muß es auffallen, wenn nun in der zweiten Abteilung unserer Schrift neben das bisher allein maßgebende und für alle Wahrheiten ausreichende *principium identitatis* noch ein zweites Prinzip tritt, das *principium rationis determinantis*, vulgo sufficientis. Und zwar ganz unvermittelt, ohne daß über sein Verhältnis zum principio identitatis irgend etwas gesagt würde. Haben wir es in ihm mit einem zweiten, vielleicht, wie bei Leibniz, für eine bestimmte Klasse von Wahrheiten gültigen, dem Identitätsprinzip also koordinierenden Prinzip der Erkenntnis zu tun, oder welches ist sein Verhältnis zu jenem? Um darüber ins klare zu kommen, wird es nötig sein, daß wir die Ausführungen Kants einer sehr sorgfältigen, stellenweise peinlich genauen Analyse unterziehen.

In der die Überschrift Definitio tragenden Prop. IV erhalten wir zunächst eine Reihe sorgfältig zu beachtender und zu erwägender Begriffsbestimmungen.

„Determinare", erfahren wir, „est ponere praedicatum cum exclusione oppositi."[1]

Determinieren, bestimmen bedeutet also, ein Prädikat mit Ausschließung des Gegenteils setzen. Es handelt sich mithin, was wohl zu beachten ist, auch hier um Urteile, die entweder wahr oder falsch sind. Der Zusatz: cum exclusione oppositi besagt, daß eben derselbe Grund, um diesen Terminus schon vorwegzunehmen, der das Prädikat notwendig macht, auch sein (denn oppositum ist: oppositum praedicati) Gegenteil ausschließt, unmöglich macht.

Das, was in einem Urteil bestimmt, determiniert wird, ist, wie aus dem folgenden Satze: „Quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam, dicitur ratio", hervorgeht, das Subjekt desselben; das, was dieses Subjekt determiniert, der Grund, ratio. In dem zitierten Satze ist subiectum Akkusativ. Der Grund determiniert das Subjekt durch das Prädikat, für dessen Setzung er

1) S. 391.

der Grund ist, und derselbe Grund, aus dem die Determination des Subjekts durch ein bestimmtes Prädikat folgt, ist auch der Grund der Wahrheit des diese Determination zum Ausdruck bringenden Urteils. So liegt z. B. in dem Säugetiercharakter des Rindes der Grund dafür, daß in einem Urteile, welches den Begriff Rind zum Subjektsbegriff hat, dieser letztere durch das Prädikat: lebendige Junge zur Welt zu bringen, determiniert ist, und zugleich der Grund der Wahrheit dieses Urteils. Dieser Sachverhalt geht zunächst aus dem angeführten Satze selbst hervor. Wollte man subiectum als Nominativ fassen, so würde die ratio zu einem *determinatum* werden, während sie nach dem folgenden Satze[1], der sie in antecedenter und consequenter *determinandem* scheidet, das *determinans* ist: — so würde sie das sein, was durch das Subjekt hinsichtlich eines Prädikats festgesetzt wird, während sie doch offenbar dasjenige ist, welches etwas über ein Prädikat — nämlich ob es einem Subjekt beizulegen ist oder nicht — festsetzt. Das wird auch von Kant im Beweise der Prop. V (Idem aliter) mit klaren Worten ausgesprochen. „E notione rationis", heißt es daselbst „intelligi potest, quodnam praedicatorum oppositorum subiecto tribuendum sit, quodnam removendum."[2] Die von mir vertretene Auffassung ergibt sich ferner aus zahlreichen anderen Stellen der Nova Dilucidatio, von denen ich, da die Sache von Wichtigkeit ist, die hauptsächlichsten hier anführe.

In der „Adstructio realitatis definitionis" (S. 392) wird (Abs. 1) von dem Begriff der ratio behauptet, daß er „subiectum inter ac praedicatum aliquod nexum efficit et colligationem. Der Grund selbst ist also weder Subjekt noch Prädikat, wohl aber das, worauf die Verbindung beider beruht, was dem Subjekt das ihn determinierende Prädikat gibt. Daher fährt Kant fort: „Ideo desiderat semper subiectum et, quod ipsi uniat, praedicatum." Ganz besonders instruktiv ist sodann das Beispiel, das Kant im nämlichen ersten Absatz der Adstructio gibt: „Habemus ... propositionem: mundus continet plurima mala. Wir wollen den Grund wissen, aus dem sich ergibt, warum das Subjekt: mundus, durch das Prädikat: habet plurima mala, bestimmt ist, „qua posita intelligibile est, mundum respectu huius praedicati non esse indeterminatum, sed qua praedicatum ponitur cum exclusione oppositi." Und von diesem Grund wird dann gesagt: „ratio igitur ex indeterminatis efficit determinata." Im Zusammenhang mit diesen Äußerungen dürfen, ja müssen wir auch den sich unmittelbar an sie anschließenden Satz: „Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subiecto efficitur (mit dem weiteren Zusatz, daß daher „ratio determinans veritatis non

1) Ratio distinguitur in antecedentem et consequentem determinandum S. 391—392.
2) S. 393.

modo criterium, sed et fons est"), so verstehen, daß durch den Grund, ratio, in dem Subjekt eine Bestimmung desselben durch ein Prädikat bewirkt wird. Und wenn sich ein sicheres Urteil darüber, ob der Merkur sich um seine Achse dreht oder nicht, deshalb nicht fällen läßt, weil es uns an einem hinreichenden Grunde fehlt, „quae alterutrum ponat cum exclusione oppositi", so geht auch daraus hervor, daß der Grund, wenn wir ihn nur hätten, das Subjekt unseres Urteils, den Begriff des Planeten Merkur, durch Setzung eines Prädikates in eindeutiger Weise bestimmen würde. So aber „interminatum nobis est, utrum planeta Mercurius circa axem revolvatur necne."[1] In gleicher Weise ist in der Elastizität der Ätheratome der erklärende Grund dafür zu erblicken, daß das Licht sich in endlicher, angebbarer Zeit durch den Raum fortpflanzt: in dem dies vom Licht aussagenden Urteile ist der Subjektsbegriff Licht durch das erwähnte, aus der ratio determinans, der Natur der Ätheratome, sich ergebende Prädikat determiniert.[2]

Von besonderer Wichtigkeit ist noch die Prop. V: Nihil est verum sine ratione determinante; an der Spitze des Beweises derselben steht der Satz: „Omnis propositio vera indicat subiectum respectu praedicati esse determinatum.[3]

Ich verweise noch auf Prop. XI Abs. 1 (S. 409), Prop. XII Demonstratio (S. 410) und „Idem aliter" (S. 411), und auf Prop. XIII Dilucidatio (S. 413), deren signifikante Sätze hier noch anzuführen ich mir versagen muß. Eine besondere Auseinandersetzung erfordert aber noch die Note zu Prop. IV. In ihr wird ausgeführt, daß man zu der ratio antecedenter determinans (über deren Unterschied von der r. consequenter d. später) auch die ratio identica rechnen könne, „ubi notio subiecti per suam cum praedicato perfectam identitatem hoc determinat."[4] Hier scheint doch das Subjekt nicht das *determinandum* oder *determinatum*, sondern das *determinans* zu sein, id quod praedicatum determinat: Nominativ, nicht Akkusativ.[5] Indes, zwingend ist diese Interpretation nicht, sie scheint sogar ausgeschlossen, wenn man bedenkt, daß determinare ja ponere praedicatum bedeutet und folglich das Subjekt nicht das Prädikat determinieren kann.[6]

1) Alle diese Sätze S. 392.
2) S. 392—393.
3) S. 393.
4) S. 392 Note*).
5) So Thiele I[1] S. 106—107.
6) Wolff und Knutzen (vgl. Adickes S. 33—34, 40—41) wenden freilich das Wort determinare auch so an, daß das Subjekt als determinans das Prädikat „determiniert", wobei [illegible] bedeutet als ponere. Sie sprechen von der determinibilitas des Prädikats und davon, daß praedicatum determinatur per notionem subiecti. Allein wir haben kein Recht, anzunehmen, daß, weil diese den Terminus in einem loseren Sinne gebrauchen, Kant [illegible], sondern müssen uns einzig und allein an die bestimmten Erklärungen halten, welche er gegeben hat.

Und andererseits stimmt der Satz mit der von mir vertretenen Auffassung überein, wenn man hoc auf subiecti bezieht und liest, daß in identischen Sätzen der Begriff des Subjekts wegen seiner völligen Identität mit dem Prädikat das Subjekt selbst determiniert. Der Satz besagt dann, daß, während sonst (in allen Fällen, in denen eine ratio antecedenter determinans vorhanden ist) immer das Subjekt durch einen ihm vorhergehenden und das Prädikat setzenden Grund bestimmt wird, im Falle der ratio identica das Subjekt durch seinen eigenen, mit dem Prädikat völlig identischen Begriff, oder der Subjektsbegriff (der das Prädikat enthält) durch sich selbst bestimmt wird. Die völlige Identität des Prädikats mit dem Subjektsbegriff bildet hier eben den Grund, weshalb es dem Subjekt notwendig zukommt. Man vergleiche das von Kant zur Erläuterung gegebene Beispiel: triangulum habet tria latera. Dreieck bedeutet eine Figur, die aus drei Seiten besteht. Dreieck sein und aus drei Seiten bestehen, ist identisch. Deshalb kommt dem Dreieck dieses Prädikat zu: aus dem Begriff des Dreiecks folgt, daß es drei Seiten hat.[1]

Die Ansicht bleibt also in Kraft, daß wir unter *ratio* dasjenige zu verstehen haben, welches, indem es ein bestimmtes Prädikat — unter Ausschluß des Gegenteils — setzt, das Subjekt hinsichtlich eben dieses Prädikates determiniert[2]: ein solcher determinierender Grund muß vorhanden sein, soll das Urteil, welches das in Frage kommende Prädikat dem Subjekt beilegt, wahr sein. — Und zwar ist, wie ich nun weiter zeigen will, in der idealen Erkenntnis dieser Grund immer ein *antecedenter determinans*.

Im Begriff der ratio will Kant die ratio *antecedenter determinans* und die ratio *consequenter determinans* unterschieden wissen: unter der ersteren sei das zu verstehen, „cuius notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile", unter der letzteren der Grund, „quae non poneretur, nisi iam aliunde posita esset notio, quae ab ipsa[3] determinatur." Der Sinn dieser Unterscheidung ergibt sich deutlich aus den Beispielen, welche Kant in der Adstructio realitatis definitionis[4] gibt.

1) Vgl. Prop. VII Schol. (S. 395). „essentia trianguli, quae constitit in trium laterum conjunctione." — „essentiae rerum reales absolute necessariae complectuntur." Daher „si essentia trianguli, cogitas necessario tria latera, quod illorum est ratio, quod ita sint, est. — Bei der identica, so schließt Kant die Note zu Prop IV, haben wir also den Fall, daß determinatio nulla notionem determinantis nec sequitur nec praecedit." (S. 392).

2) Vgl. auch Thiele, I[1] S. 106, Paulsen S. 32, K. Fischer S. 163, Vaihinger, Kommentar z. Kr. d. r. V. I S. 269 Anm. 2, Adickes Note 2 auf S. 26 und S. 60.

3) Im Text (S. 392) steht: ab ipsa.

4) Ich möchte bezweifeln, daß die Überschrift im Manuskript vorhanden war, wie sie im Text steht. Denn sie gibt keinen rechten Sinn. Vielmehr [illegible]

Ein Beispiel einer ratio antecedenter determinans ist der Grund, aus dem in dem Urteil: Der Kreis hat von allen isoperimetrischen Figuren den größten Inhalt, diese Bestimmtheit des Kreises sich ergibt. Kant gibt ihn nicht an: er ist etwa darin zu suchen, daß der Kreis ein regelmäßiges Polygon von unendlich großer Seitenzahl ist. In dieser Natur — man könnte sagen in dieser Entstehungsweise — des Kreises liegt von vornherein sein Anspruch auf den größten Flächeninhalt unter allen Figuren von gleichem Umfang begründet. Ebenso ist — und hier noch deutlicher — in dem schon erwähnten Urteile: Mundus habet plurima mala der Grund des Behaftetseins der Welt mit so vielen Übeln im Willen Gottes, in den Absichten zu suchen, welche er mit der Schaffung der Welt verfolgte: diese geben als ratio antecedenter determinans dem Subjektsbegriff: Welt dieses Prädikat und schließen das Gegenteil: Vollkommenheit, aus.

Einer ratio antecedenter determinans bedienen wir uns auch, wenn wir die Eigenschaft des Lichtes, sich mit großer, aber endlicher und angebbarer Geschwindigkeit durch den Raum fortzupflanzen, durch die Elastizität der Ätheratome erklären. Erschließen wir dagegen diese Eigenschaft des Lichtes aus den Verfinsterungen der Jupitersmonde, so begründen wir unser das Licht charakterisierendes Urteil nur durch eine ratio consequenter determinans. Denn nicht, weil sich die Jupitersmonde verfinstern, findet die Lichtbewegung in der angegebenen Weise statt: sie würde auch ebenso erfolgen, wenn es gar keine Jupitersmonde gäbe —, sondern die Natur der Lichtbewegung erklärt das Phänomen der Verfinsterung der Jupiterstrabanten. Die Beobachtung dieser Verfinsterungen kann freilich für das erkennende Subjekt der Ausgangspunkt sein, von dem aus es zu seiner Erkenntnis der Lichtbewegung gelangt — und auf diesem Wege ist ja Römer zu seiner Erkenntnis der Geschwindigkeit der Lichtbewegung gekommen —, und alsdann gründet sich diese Erkenntnis auf jene Beobachtung. Aus diesem Grunde wird die ratio consequenter determinans von

nirgends die Rede, vielmehr kommen die Realgründe (rationes exsistentiam determinantes, Prop. V Schol. S. 394) erst mit Prop. VI zur Erörterung. Nun aber zu lesen: Hinzufügung der Gültigkeit der (obigen) Definition, wie ein befreundeter Kollege mir einst brieflich vorschlug, erscheint mir doch auch sehr gewagt: Kant würde jedenfalls veritatis gesagt haben. Vielleicht stand dieses Wort dort. Es würde dann auch einen Sinn geben, zu übersetzen: Hinzufügung der Definition der Wahrheit, denn von der Wahrheit und worauf sie beruht ist doch in der Adstructio wenigstens die Rede. Vielleicht auch stand: Adstructio rationis veritatis definitionis, woraus dann durch falsche Zusammenziehung realitatis gemacht ist. Hierfür ließe sich anführen, daß in Prop. VIII Schol. (S. 396) Kant sich rühmt, er habe die ratio veritatis von der ratio exsistentiae geschieden, und in Prop. IX (S. 398) wiederholt: „Qui ... examinaverit, videbit me rationem veritatis a ratione actualitatis sollicite distinguere." Hier in der Adstructio aber handelt es sich tatsächlich um die ratio veritatis. „Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subiecto efficitur, ratio determinans veritatis non modo criterium, sed et fons est" (S. 392).

Kant auch als *ratio cognoscendi* bezeichnet. Aber dann nimmt das Erkennen eben den umgekehrten Gang, wie die Dinge; was ein *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* ist, ist ein *ὕστερον τῇ φύσει* und umgekehrt. Die Jupitersmondfinsternis oder vielmehr die Wahrnehmung, die Erkenntnis dieser Tatsache bildet den Erkenntnisgrund für unsere Erkenntnis der Lichtbewegung, die Elastizität der Ätheratome den Realgrund der Fortpflanzungsweise des Lichtes, diese wieder den Realgrund für die Verfinsterungen.

Der die Dinge selbst bestimmende Grund ist immer ein antecedenter determinans. Demnach muß auch in der Erkenntnis die ratio antecedenter determinans herrschen, soll anders sie den Zusammenhang der Dinge adäquat wiedergeben: es gilt Spinozas Satz: ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum. Wir werden also, wenn wir, von der beobachteten Wirkung auf die Ursache zurückschließend, sie — und ihre Ursache wiederum — erkannt haben, auch in der Erkenntnis die Sache umdrehen und aus den antecedenter determinierenden Gründen die Sache erklären, aus der Elastizität der Ätheratome die in endlicher Zeit erfolgende Bewegung des Lichtes, aus dieser die Verfinsterungen der Jupitersmonde. Alle wahrhaft wissenschaftliche Erkenntnis zielt auf antecedenter determinierende Gründe ab, will in synthetischem Verfahren alles aus apriorischen (dieser Terminus im vorkantischen Sinne genommen) Gründen erkennen.[1] Das analytische Verfahren, das, von beobachteten Erfahrungstatsachen ausgehend, von diesen als von aposteriorischen (Erkenntnis-) Gründen zurückschließt auf die wahren Ursachen, ist nur ein Notbehelf, ein Provisorium, bestimmt, durch die bessere und vollkommenere, aus den Gründen, die der Sache nach antecedunt, die Folgen progressiv entwickelnde Erkenntnis ersetzt zu werden. Daß diese echt rationalistische und dogmatistische Ansicht in der Tat diejenige Kants ist, geht mit zweifelloser Deutlichkeit aus dem Schol. zu Prop. V hervor. Daselbst heißt es: „Veritatis cognitionem rationis semper intuitu niti, communi omnium mortalium sensu stabilitum est. Verum nos saepenumero ratione consequenter determinante contenti sumus, cum de certitudine nobis tantum res est; sed dari semper rationem antecedenter determinantem s., si mavis, geneticam aut saltem identicam, e theoremate allegato et definitione iunctim spectatis facile apparet, siquidem ratio consequenter determinans veritatem non efficit, sed explanat.[2]

1) Vgl. Thiele, Zeitschr. f. imm. Phil. Bd. I S. 82.

2) S. 394. Es geht zugleich aus dem Obigen hervor, daß [illegible] nicht einfach als Erkenntnisgrund dem Realgrund entgegengesetzt ist. Vielmehr [illegible] innerhalb der Erkenntnis selbst noch ein Gegensatz zwischen der [illegible] nutzenden synthetischen und der [illegible] determinierten [illegible]

Aus diesem Scholion geht zugleich hervor, daß, wenn die Prop. V sagt: Nihil est verum sine ratione determinante, und diesen Wahrheitsgrund — denn

Erkenntnisart; nur insofern in natura rerum immer nur rationes antecedenter determinantes vorkommen, die consequenter determinantes dagegen nur in der Erkenntnis sich finden, kann die ratio consequenter determinans auch als ratio cognoscendi überhaupt bezeichnet werden. Nicht leugnen aber läßt sich, daß schon die Bezeichnung: *ratio cognoscendi* die Vermutung erwecken muß, als solle hier der Gegensatz der Erkenntnis und des Seins betont werden. Und in diesem Sinne braucht Kant dann tatsächlich später (vgl. Prop. VIII Schol. S. 396. Prop. IX Abs. 6 S. 398, Prop. XI 1. S. 408) den Ausdruck und stellt ihn dem Realgrund entgegen. Die *ratio cognoscendi* fällt dann mit der *ratio veritatis* zusammen (vgl. Adickes S. 60); ihren Gegensatz bildet die *ratio actualitatis* oder *existentiae*. Entsprechend verschiebt sich dann auch die Bedeutung der ratio antecedenter determinans. Sie wird zum Realgrund (vgl. die oben zitierten Propositionen), und der ursprüngliche Gegensatz: ratio antecedenter determinans = a priori bestimmender, ratio consequenter determinans = a posteriori bestimmender Grund, geht in den anderen über: r. a. d. = Realgrund, r. c. d. = Erkenntnis- oder Idealgrund. Dadurch verlieren beide ihren ursprünglichen Charakter. Von der ratio cognoscendi = ratio veritatis spricht Kant in dem (mit Prop. VI beginnenden) zweiten Teile der Sectio II und in Sectio III stets, als wenn sie im Identitätsprinzip bestände (vgl. Thiele II 2 S. 28 Anm. 42) und die Identität von Subjekt und Prädikat der Grund der Wahrheit aller wahren Urteile sei. In der Welt der Dinge sind dagegen Grund und Folge nicht identisch, der Grund wird hier zur realen Ursache, die Folge zur realen Wirkung; wir haben es hier mit rationibus antecedenter determinantibus, mit die Wirkung aus sich hervortreibenden Gründen = Ursachen zu tun. Angedeutet wird diese Bedeutung der ratio antecedenter determinans freilich schon in der Prop. IV dadurch, daß auf sie auch die Bezeichnung: *ratio essendi vel fiendi* angewendet wird (S. 392), wodurch *esse* und *fieri* auf die eine, *cognoscere* auf die andere Seite gestellt werden. An sich aber handelt es sich im ersten Teile des Sectio II nur um Urteils- oder Erkenntnisgründe, die entweder a priori (im Schol. zu Prop. V wird die r. a. d. auch als *ratio genetica* bezeichnet) oder a posteriori bestimmend, antecedenter oder consequenter determinantes sein können, und man hat kein Recht, mit K. Fischer (S. 163), Wartenberg (Kants Theorie der Kausalität, Leipzig 1899, S. 23) und Ruyssen (Kant, Paris 1900, S. 32) schon hier und überhaupt r. a. d. = Realgrund zu setzen — mögen auch die Wolffianer oder ihre Gegner solcher Auffassung Vorschub leisten.

Der Wahrheitsgrund, der in Prop. V eine Rolle spielt, gilt nur für Urteile und ist, der Zusammenhang läßt darüber keinen Zweifel, als ratio antecedenter determinans anzusprechen. Freilich führt er doch wieder auf das Identitätsprinzip zurück, worüber das Nähere im Text.

Ich erwähne endlich, daß die ratio cognoscendi auch insofern noch eine Zweideutigkeit enthält, als es sich in ihr einmal um die Konstatierung von Tatsachen durch Erfahrung, Beobachtung (daher die in Prop. IV enthaltene Bezeichnung *ratio quod* = r. cogn.), zweitens aber auch um die Erschließung von Tatsachen auf Grund anderer, unmittelbar in der Erfahrung gegebener, Tatsachen handelt.

Wenn Kant in dem Beispiel: mundus continet plurima mala sagt: „Ratio quod seu cognoscendi non quaeritur, quia experientia ipsius vicem sustinet", so ist hier die Erfahrung der Grund, aus dem sich die Gewißheit der Mangelhaftigkeit der Welt ergibt: diese Tatsache wird durch die Erfahrung festgestellt. In dem Beispiele der Jupitersmonde aber handelt es sich nicht in demselben Sinne um die ratio quod seu ratio cognoscendi; es kommt nicht auf die Feststellung dieser Tatsache selbst, sondern darauf an, sie als Grundlage eines Schlusses auf die Natur des Lichtes zu benutzen. Nicht eine quaestio facti, nicht eine ratio *quod*, sondern eine ratio *cur* — auch diesen Ausdruck braucht Kant in Prop. IV für die ratio antecedenter determinans — kommt hier in Frage.

Der Ausdruck ratio quod könnte übrigens wieder den Anschein erwecken, als handle es sich gerade bei der r. c. d. um Tatsachen, bei der r. a. d. = ratio cur dagegen um Wahrheiten.

die Prop. V enthält die *ratio veritatis*, die Kant später von der *ratio actualitatis* so genau unterschieden zu haben sich rühmt (Prop. VIII, IX, XI) — dann entwickelt, unter ratio determinans, obwohl das nicht ausdrücklich bemerkt wird,[1] immer die ratio antecedenter determinans zu verstehen ist, die eben in aller wahrhaft wissenschaftlichen Erkenntnis allein maßgebend ist.

Und diese ratio antecedenter determinans, das ergibt sich nun weiter aus der Prop. V, führt zuletzt doch wieder auf das principium identitatis (bezw. contradictionis) als das letzte und höchste Prinzip aller Wahrheit zurück.

Denn in jedem wahren Urteile, lehrt diese Proposition, muß das Subjekt hinsichtlich des Prädikats determiniert sein, d. h. das letztere mit Ausschluß des Gegenteils gesetzt werden[2], woraus folgt: in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Und dann folgt die Erklärung: „Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi principii contradictionis. Also muß in jeder wahren Proposition etwas vorhanden sein, das, indem es das Gegenteil des Prädikats (vi principii contradictionis) ausschließt, die Wahrheit des Urteils begründet. Dieses „quiddam“ ist aber, wie der Schlußsatz ausführt, die ratio determinans.[3]

Die ratio determinans, so resümieren wir also, determiniert in jedem wahren Urteile das Subjekt, indem sie das ihm zukommende Prädikat setzt, sein Gegenteil aber, weil es ihm und damit auch dem Subjektsbegriff widerspricht, ausschließt. Jedes durch eine ratio determinans, d. i. antecedenter determinans, als wahr begründete Urteil ist mithin ein solches, dessen Gegenteil in sich widersprechend, unmöglich ist, also eine auf dem Identitätsprinzip beruhende vérité de raison.[4]

1) Das ist Thiele, der die Prop. V sowohl auf die r. a. d. als auch auf die r. c. d. bezieht (Rec. d. Kantstudien Bd. I [Adickes], Zeitschr. f. immanente Phil. Bd. I S. 81) ohne weiteres zuzugeben.

2) Omnis propositio vera indicat subiectum respectu praedicati esse determinatum, i. e. hoc poni cum exclusione oppositi. S. 393.

3) Sämtliche Sätze der Prop. V. S. 393.

4) Adickes versucht, die Propositio V für seine Ansicht, daß Kant zwar alle wahren Urteile als analytisch (ihr Prädikat ist im Subjekt enthalten; von Adickes als Wahrheitsgrund bezeichnet) betrachte, aber auch analytische Urteile, die nicht auf dem Satz des Widerspruchs beruhen, annehme, zu verwerten. Da dem die Behauptung, daß das Gegenteil des Prädikats vi principii contradictionis ausgeschlossen sei, entgegensteht, so interpretiert er S. 59 Anm. 2 den Satz: Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi, daß es nicht *ab notione posita* das Prädikat des Urteils verneint. Durch wurde dann zwar das Prädikat bejaht, daß es gesetzt wird, sein Gegenteil ausschließen (wenn ein Subjekt S ein Prädikat P hat, so kann es dem Satz des Widerspruchs zufolge nicht zugleich auch das Prädikat Non P haben), es selbst würde aber nicht gesetzt, weil sein Gegenteil überhaupt nicht unter [illegible] unmöglich ist. Aber diese Interpretation erscheint mir unhaltbar, sie widerstreitet dem klaren Wortlaute der Prop. V und wird auch durch eine Reihe anderer Stellen widerlegt. Unter

Wir wollen festgestellt haben: das principium rationis determinantis (vulgo sufficientis) bedeutet kein Erkenntnisprinzip, das als ein zweites, dem principio identitatis (seu contradictionis) koordiniertes, neben dieses träte, sondern das letztere bleibt das einzig entscheidende Prinzip aller Wahrheit überhaupt. Das Prinzip des

---

alia notione posita ist die *ratio determinans* — in diesem Fall die *ratio antecedenter determinans* (daß es nicht eine ratio conseq. det. ist, wie in dem Beispiele, das Adickes S. 59 Anm. 2 anführt, ist ihm zuzugeben) — zu verstehen, und die Sachlage ist die, daß die ratio antecedenter determinans, welche das Subjekt determiniert, das Prädikat P ebenso notwendig setzt, wie sie das Gegenteil, Non P, ausschließt. So ist in dem Urteil: mundus continet plurima mala der Begriff des Willens Gottes die ratio, aus der sich sowohl die Welt als auch die Übel, mit welchen sie behaftet ist und welche daher in dem Urteile das Prädikat bilden, das zum Subjektsbegriff „Welt" gehört, mit Notwendigkeit ergeben. Der Wille Gottes setzt diese Übel und determiniert durch sie die Welt. Das Gegenteil, die Vollkommenheit, wird nicht gesetzt, weil es seinem auf die Welt gerichteten Willen widerstreitet. Freilich widerstreitet das Gegenteil auch dem Prädikat und damit dem durch es determinierten Subjekt selbst, aber das ist es nicht, worauf es Kant hier ankommt. Das Prädikat: Vollkommenheit widerstreitet nicht dem Begriff der Welt überhaupt, sondern nur diesem im Zusammenhang mit dem Willen Gottes betrachteten (in nexu spectato) Begriff. In dem Willen Gottes liegt erst der entscheidende Grund, weshalb zum Begriff Welt das Prädikat: mit Übeln behaftet notwendig gehört, das entgegengesetzte: Vollkommenheit aber mit ihm unvereinbar ist.

Zwar könnte es scheinen, als ob gerade der Ausdruck „notione posita" sich auf das Prädikat beziehen müsse, weil doch dieses eben „gesetzt" wird, ponitur. Aber Kant gebraucht den Ausdruck „ponere" auch von dem Grunde. So spricht er von der ratio cur, h. e. qua posita intelligibile est, mundum respectu huius praedicati non esse indeterminatum (Adstructio realitatis definitionis Abs. 1 S. 392).

Geht man die Sätze der Prop. V sorgfältig durch und hält sich nur an das, was Kant selbst sagt, ohne nach dem zu schielen, was Wolff oder Knutzen, Baumgarten oder Crusius meinen, so kann gar kein Zweifel sein, daß mit der notio posita die ratio determinans gemeint ist. Wie will man, wenn man unter notio posita das Prädikat des Urteils versteht, den unmittelbar folgenden Satz erklären: Ergo exclusio boni non habet, ubi non adest notio, quae repugnat opposito excludendo? Soll das heißen, daß, wo kein Prädikat ist, Ausschließung seines Gegenteils nicht stattfindet? Aber wo kein Prädikat ist, ist auch kein Urteil. Nach unserer Auffassung besagt der Satz, daß, wenn z. B. zum Begriff Welt der Wille Gottes nicht hinzukäme, dann das Prädikat: Vollkommenheit nicht ausgeschlossen sein würde, da es dem Begriff Welt „in se spectato" nicht widerspricht. (Vgl. den zweiten Satz unter Idem aliter: „Pone quicquam verum esse sine ratione determinante, nihil afferet, ex quo appareret, utrum oppositorum (sc. praedicatorum) tribuendum sit subiecto, utrum removendum; neutrum itaque excluditur" usw.) — Weiter heißt es: In omni itaque veritate est quiddam, quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat. Das „quiddam" bezieht auch Adickes (S. 60 Anm.) auf den Grund. Dann aber muß quiddam mit notio posita des vorhergehenden Satzes identisch sein. Denn die Ausschließung praedicati oppositi wird auf die „alia notio posita" und das „quiddam" zurückgeführt. Adickes sieht sich, um seine Ansicht von der Verschiedenheit beider aufrecht erhalten zu können, genötigt, den zuletzt zitierten Satz zu verändern. Genau genommen, meint er, müßte es hier nicht heißen: quod excludendo praedicatum usw., sondern quod ponendo praedicatum usw. Aber Kant sagt eben nicht ponendo, sondern excludendo, und wir müssen uns an das halten, was er sagt, nicht an das, was er nach der Ansicht seines Interpreten hätte sagen müssen. Das „quiddam" wird dann im letzten Satze der Prop. V ausdrücklich mit der ratio determinans identifiziert: Quod cum nomine rationis determinantis veniat, nihil verum esse sine ratione determinante statuendum est.

Geht man die zitierten Sätze von unten nach oben durch, so ergibt sich folgender Zusammenhang. „ratio determinans" ist das quiddam, quod excludendo praedicatum oppositum veritatem pro-

determinierenden Grundes — soweit wir es bisher betrachtet haben — besagt nur ganz allgemein, daß es für jedes wahre Urteil auch einen Grund geben müsse, warum es wahr sei. Dieser Grund ist und bleibt nun die Identität von Subjekt und Prädikat, die Denknotwendigkeit ihrer Verknüpfung und der Unmöglichkeit des Gegenteils. Wir haben mit der Einführung des principii rationis determinantis den Boden des Rationalismus bis jetzt noch nicht verlassen.[1]

Eine Frage bleibt noch zu beantworten. Wenn die ratio antecedenter determinans schließlich doch auf die ratio identica zurückgeht, also sie eine „annumerare licet", sagt auch schon die Note zu Prop. IV (S. 392), ebenso

---

posteris determinat. Die exclusa [illegible] oppositi [illegible] non [illegible] quia aliter [illegible] repugnat oppositio excludendi; est enim [illegible] ex [illegible] [illegible] posita repugnatur, sic [illegible] excluduntur. Non [illegible] [illegible] [illegible]

Daß es die ratio determinans ist, welche das Prädikat setzt und das Gegenteil ausschließt, besagt auch der erste Satz des Idem alii (S. 393: „E[illegible] [illegible] [illegible] quodnam praedicatorum oppositorum subiecto tribuendum sit quodnam removendum".

Ich führe noch ein paar weitere Belegstellen an. Prop. IX Abs. 3 S. 399 wird in dem Beispiel von Cäsar gesagt, daß dem Begriff des Cäsar (für Leibniz hat es gleichzeitig [illegible] [illegible] [illegible] aber „quippe absunt in ipso rationes, quae praeunt extrinsecus", so daß [illegible] [illegible] [illegible]

heißt es im Scholion zu Prop. IV (S. 394): sed dari semper rationem antecedenter determinantem s., si mavis geneticam aut saltem identicam): warum unterscheidet Kant eigentlich beide voneinander? Und wenn es denn unbeschadet ihres schließlichen Zusammenfallens doch einen Unterschied zwischen beiden gibt: welches ist er?

Zwei Gesichtspunkte bieten sich zur Bestimmung dieses Unterschiedes dar. Sie decken sich zum Teil, aber nicht völlig. Zunächst dieser. Identität von Subjekt und Prädikat muß bei allen wahren Urteilen — also auch da, wo ratio antecedenter determinans im Spiele ist — vorhanden sein. Ist aber ratio identica der Grund des Zusammenhangs von Subjekt und Prädikat, so besteht nach der Note zu Prop. IV perfecta identitas, wie in dem Beispiel: triangulum habet tria latera. Im Begriff des Dreiecks liegt unmittelbar dies, daß es drei Seiten hat; dieses Prädikat ergibt sich aus der Definition des Dreiecks selbst. Dagegen ist die Aussage, daß die *WW.* im Dreieck $= 2\,R$ seien, daß sein Inhalt $= \frac{gh}{2}$, und ebenso die, daß der Kreis von allen isoperimetrischen Figuren den größten Flächeninhalt hat, nicht unmittelbar aus der Definition des Dreiecks oder Kreises zu entnehmen, die identitas von Subjekt und Prädikat ist hier nicht perfecta, und daher ist der Grund, der beide miteinander verknüpft, nicht ratio identica, sondern ratio antecedenter determinans, — wie das auch Kant in dem Zirkelbeispiel selbst hervorgehoben hat (s. oben S. 32).

Ein weiterer Gesichtspunkt ergibt sich aus der Unterscheidung des „in se" und „in nexu" betrachteten Subjekts. Wenn das Prädikat aus dem absoluten Begriff des Subjekts, aus diesem „in se spectato" folgt, so haben wir ratio identica, ergibt es sich dagegen aus demselben erst im Zusammenhang mit anderen Faktoren, so liegt ratio antecedenter determinans vor. Zur Erläuterung mögen die schon mehrfach herangezogenen Beispiele dienen. Folgte aus dem Begriff der Welt an sich ihr Behaftetsein mit Übeln, so würde die Wahrheit des diese Übel von ihr aussagenden Urteils auf eine ratio identica sich gründen. Da aber erst aus der Welt, wie sie durch Gottes Willen determiniert ist, also aus dem im Zusammenhang mit dem Willen Gottes betrachteten Begriffe der Welt ihr Behaftetsein mit Übeln notwendig folgt, so ist die Wahrheit des Urteils durch ratio antecedenter determinans bestimmt. Ebenso bei Caius. Läge im Begriff des Caius, soweit er überhaupt Mensch ist, dies, daß er betrügt, so läge ratio identica vor; da er aber nicht als Mensch überhaupt, sondern nur als ein ganz bestimmter, in den Zusammenhang der Dinge verflochtener oder durch ihn bestimmter Mensch notwendig betrügt, so liegt ratio antecedenter determinans vor.

Ich führe noch ein paar Stellen an.

Prop. IX Abs. 3 S. 399 heißt es: Quid enim attinet, utrum eventus, per antecedentes rationes praecise determinati, si per se spectetur, oppositum repraesentabile sit, cum nihilo secius hoc oppositum fieri non possit, cum non adsint, quibus ipsi ad exsistendum opus est, rationes, immo adsint in contrarium?"

Ferner die schon einmal angeführte Stelle aus der Confutatio dubiorum derselben Proposition: „Eventus mundani ita certo determinati sunt, ut praescientia divina falli nescia pari certitudine eorum futuritionem et oppositi impossibilitatem nexu rationum conformiter perspiciat, ac si absoluto eorum conceptu excluderetur" (S. 400). Nach Prop. XI (S. 409) zu schließen, ist conceptus absolutus identisch mit dem Allgemeinbegriff: liegt ein solcher vor, so bedarf es also keines in nexu spectare, um das Prädikat mit Notwendigkeit zu setzen; ist dagegen der Begriff ein individueller, d. h. bezeichnet er einen ganz bestimmten, von ganz bestimmten Verhältnissen abhängigen Inhalt, so ergibt sich das Prädikat erst aus dem Subjekt und den Umständen, aus dem Subjekt „in nexu spectato". Im ersteren Falle liegt ratio identica, im letzteren ratio antecedenter determinans vor.[1]

Freilich läßt sich dieser Gesichtspunkt nicht überall, sondern im Grunde nur (wie auch Adickes S. 58 zugesteht) bei Kausalurteilen, welche den Zusammenhang von Tatsachen betreffen, durchführen, und deshalb deckt sich auch die durch ihn begründete Unterscheidung nicht völlig mit der durch den ersten Gesichtspunkt begründeten. Daß der Kreis von allen isoperimetrischen Figuren den größten Flächeninhalt hat, folgt sicher aus dem in se spectato, aus dem absoluten Begriff des Kreises: es ist nicht nötig, ihn in nexu zu betrachten, um dies von ihm auszusagen. Demnach läge hier ratio identica vor. Nach dem ersten Gesichtspunkt haben wir es aber in diesem Beispiele mit ratio antecedenter determinans zu tun, weil das Prädikat nicht unmittelbar aus dem Subjektsbegriff folgt, keine perfecta identitas vorhanden ist.

Jedenfalls, ob nun beide Gesichtspunkte sich zur Deckung bringen lassen oder nicht: der Unterschied von ratio identica und ratio antecedenter determinans bedeutet keinen Unterschied hinsichtlich der Verpflichtung der durch sie bedingten Urteile, ihre Wahrheit durch das principium identitatis seu contra-

1) Vgl. Adickes S. 58. „Im einen Fall wird der Subjektsbegriff als Allgemeinbegriff betrachtet und von ihm das ausgesagt, was bei dieser Betrachtungsweise [illegible] gefunden wird. Im andern Fall bezeichnet der Subjektsbegriff [illegible] ganz bestimmten Lage. Das Prädikat, das jetzt von ihm ausgesagt [illegible] wird durch Analyse des Allgemeinbegriffs [illegible] Umstände, der ganzen Weltlage, in das Subjekt."

dictionis zu erhärten, sich als denknotwendige Urteile, deren Gegenteil einen Widerspruch einschließen würde, zu rechtfertigen.[1]

Alle wahren Urteile sind analytische und beruhen auf dem Prinzip der Identität bezw. des Widerspruchs. Mit Urteilen und deren Begründung haben wir es aber bisher allein zu tun gehabt. Erst der letzte, zum zweiten Teile der Sectio II überleitende Satz des Scholion zu Prop. V: „Sed pergamus ad rationes exsistentiam determinantes" (S. 394) weist uns auf etwas anderes, auf Tatsachen und deren Gründe hin.[2]

1) Auch hier muß ich wieder Adickes entgegentreten, der den Unterschied der aus dem in se und dem in nexu betrachteten Subjekt sich ergebenden Urteile wieder mit seiner Unterscheidung von identischen, auf dem Satz vom Widerspruch beruhenden, und analytischen, nicht auf dem Satz des Widerspruchs beruhenden Urteilen, die Kant angenommen haben soll, in Verbindung bringt. Wenn das Subjekt in se spectatum das Prädikat (durch Analyse) ergibt, so soll eine Erkenntnis gemäß dem Satz vom Widerspruch vorliegen. „Müssen wir aber über den Subjektsbegriff hinausgehen, ihn im Zusammenhang der ganzen Weltlage gemäß dem Kausalgesetz betrachten, so hat der Satz vom Widerspruch keinen Wert mehr und kann keine Erkenntnis mehr verschaffen. Kausalverhältnisse sind also nicht nach dem Satz des Widerspruchs, aber trotzdem a priori erkennbar" (S. 58).

Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß (ein Satz, den Adickes selbst S. 57 zitiert) Kant in der Prop. II S. 389 ausdrücklich sagt: „Quandocunque subiectum, vel in se vel in nexu spectatum, ea ponit, quae notionem praedicati involvunt, ... hoc illi competere statuendum est, et idem paulo explicatius: quandocunque identitas subiecti inter ac praedicati notiones reperitur, propositio est vera." Daß aber das Identitätsprinzip das principium contradictionis einschließt, habe ich oben (S. 26—27) ausführlich dargelegt. Hiernach hat Adickes kein Recht, es — was, wenn seine obige Annahme zu Recht bestände, freilich berechtigt wäre — S. 62 für unpassend zu erklären, daß Kant die ratio identica mit zu den rationibus cur rechne: „Denn letztere sind eben, wie wir sahen, nicht nach dem Satz vom Widerspruch erkennbar." Nach Kant ist auch bei der ratio antecedenter determinans der Identitäts- oder Widerspruchssatz die Grundlage. Kant verwirrt auch nicht, wie Adickes meint, dadurch, daß er die ratio identica, bei der das Subjekt nur in se betrachtet zu werden braucht, mit der ratio genetica, bei der es in nexu betrachtet werden muß, unter einen Begriff zusammenbringt, ganz verschiedenartige Verhältnisse. — Die Ansicht, die er hierdurch nach Adickes nahelegt: daß auch die ratio genetica könne nach dem Satz des Widerspruchs erkannt werden, ist eben Kants wirkliche, von Adickes verkannte, Ansicht.

2) In der Prop. IV, welche die grundlegenden begrifflichen Bestimmungen gibt, ist nur von Urteilen, von Subjekt und Prädikat und deren Verknüpfung, die Rede, und so auch sonst in diesem ersten Teil der Sectio II. Freilich gilt für den Rationalisten und somit auch für Kant, soweit er strenger Rationalist ist, daß, da ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum, was von dem Subjekt und dem Prädikat im Urteil gilt, auch von dem Ding und seiner Bestimmtheit in natura rerum gilt (Thiele I[1] S. 106 Anm., Adickes S. 56), und umgekehrt (daher ich auch Beispiele, die sich auf Dinge beziehen, zur Illustrierung des von Kant von den Urteilen Gesagten benutzt habe). Aber seine Ausführungen über das principium rationis determinantis will er bisher nur auf Urteile bezogen wissen, und wir haben kein Recht, uns über diese seine Absicht hinwegzusetzen. Auch läßt sich kaum sagen, daß er seiner ausgesprochenen Absicht zuwiderhandle. Seine Beispiele, auch wo sie sich auf Tatsachen beziehen, wollen doch nicht diese selbst, sondern sie als Materialien für Urteile in Betracht ziehen: auf die letzteren und ihre Gründe geht die Endabsicht immer hinaus. So sagt er denn bei dem Beispiele der Übel in

2. Prop. VI—XI.

Vom Standpunkt des konsequenten Rationalismus aus, den Kant bisher eingenommen hat, erscheint es selbstverständlich, daß, was von den Urteilen und ihren Gründen gilt, mutatis mutandis auch für die Tatsachen und ihre Realgründe Geltung hat. Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum, die wahre Erkenntnis spiegelt ja die Wirklichkeit adäquat wieder. Ergibt sich ein Prädikat P eines Subjekts S als eine notwendige Folge aus einem Grunde G, so ist auch die dem Prädikat P entsprechende Bestimmtheit *H* des Dinges *Σ* die notwendige Folge des realen Grundes *F*: der notwendigen Verknüpfung der Urteile entspricht eine ebenso notwendige Verknüpfung der Tatsachen. Wenn nun Kant, nachdem er die strenge Notwendigkeit, welche alle wahren Urteile beherrscht, so stark betont hat, die Prop. V mit den Worten beschließt: Sed pergamus ad rationes existentiam determinantes, so muß das in ähnlicher Weise auffallen, wie oben die Einführung des principii rationis determinantis, nachdem vorher das Identitätsprinzip zum höchsten und allein maßgebenden Prinzip aller Wahrheit erhoben worden war.

Soll mit dieser Trennung der Gründe, welche die Existenz determinieren, von den Gründen, welche Urteile determinieren, gesagt sein, daß es sich mit den Realgründen anders verhält als mit den Idealgründen, daß die absolute, auf dem Identitätsprinzip beruhende Notwendigkeit, welche die Urteile zusammenbindet, bei der Verknüpfung der Tatsachen nicht obwaltet? Die Erwartung, welche die Schlußworte des ersten Teiles der Sectio II erregen, daß bei Tatsachen die Sache doch etwas anders liegt, als beim Denken, wird nicht in demselben Umfang enttäuscht, als die durch die Aufstellung des principii rationis determinantis erregte: empiristische Neigungen treten in der Folge in der Tat zeitweilig hervor. Doch hören wir, was Kant über das Tatsächliche in der Wirklichkeit sagt.

Gleich die sechste Proposition hebt eine um ihrer Folgen wichtige Verschiedenheit der begrifflichen und der realen Wirklichkeit hervor. In einem Urteile kann das Subjekt durch seinen eigenen Begriff determiniert werden, wie es ja da, wo

der Welt ausdrücklich: habemus igitur propositionem [illegible] S. 392. Vgl. auch die Wendung: qua ponta intelligibilia [illegible] esse determinatum videatur. Daß [illegible] Moment [illegible] getragen wurde (A. f. S. 57 Note 1), [illegible] es: „Verum haec ratio est consequenter tantum determinans hanc veritatem (S. 392) usw. Vgl. auch die Hinweise, die Thiele I[1] S. 105 Anm. 29 gibt. Die Tatsachen kommen aber erst im zweiten Teile von Sectio II zur Erörterung. Nur die Gleichsetzung von ratio cur (= ratio antecedenter determinans) mit ratio essendi vel fiendi ist in der ersten Abteilung der Sectio I [illegible] Platze, der verwandelst Ausdruck ist [illegible] (S. 40 Anm.) [illegible] worden.

ratio identica im engeren Sinne vorliegt, der Fall ist: ein Ding kann aber nicht den Grund seines Daseins in sich selbst haben, causa sui sein: Exsistentiam suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.[1] Denn wäre es der Fall, so müßte, da notio causae natura prior est notione causati, das betreffende Ding zugleich prius und posterius se ipso sein, was absurd ist.

Anstatt nun aber hieraus zu schließen, daß die Notwendigkeit des Daseins eines Dinges nie in ihm selbst begründet sein und es ein Ding, dessen Dasein aus seinem Begriff oder seiner Essentia mit Notwendigkeit sich ergäbe, nicht geben kann, folgert Kant, daß, wenn also etwas notwendig existiert, diese Notwendigkeit nur die Undenkbarkeit und Unmöglichkeit des Gegenteils bedeuten und auch nur durch den Nachweis dieser Unmöglichkeit — d. h. per rationem consequenter determinantem — festgestellt werden kann. Mit dem Zugeständnis, daß die Notwendigkeit der Existenz eines Dinges in dieser Weise erkannt werden kann, ist aber der Begriff der notwendigen Existenz selbst festgehalten worden. Mit demselben Recht, mit dem wir oben (S. 26—27) geltend machten, daß überall, wo ein Satz nach dem Prinzip der Identität wahr ist, er auch nach dem Prinzip des Widerspruchs wahr ist, müssen wir nun auch umgekehrt daran festhalten, daß überall, wo das Gegenteil eines Urteils einen Widerspruch einschließt, dieses Urteil auch eine denknotwendige, auf dem Prinzip der Identität beruhende Wahrheit darstellt. Ist mithin das Urteil, das einem Dinge die Existenz abspricht, unmöglich, so ist das Urteil, das sie von ihm aussagt, denknotwendig: das Prädikat der Existenz ist alsdann im Begriff des Dinges, im Subjektsbegriff, enthalten und folgt nach der Regel der Identität mit Notwendigkeit aus ihm.[2] So erklärt denn auch das Scholion zu Prop. VII (S. 396): Deus omnium entium unicum est, in quo exsistentia prior est vel, si mavis, identica cum possibilitate.[3] Kant hält also an der denknotwendigen Begründung des Seins tatsächlich fest. Trotzdem polemisiert er im Scholion gegen den ontologischen Gottesbeweis, der die Existenz Gottes aus dem Begriff desselben als des vollkommensten Wesens deduciert. Er wendet gegen ihn ein, daß, wenn in einem Wesen alle Realität vereinigt ist, es freilich wirklich existiert, und daß, wenn wir ein derartiges Wesen denken, wir es freilich auch als existierend denken müssen: das sei eine bloße Tautologie. Ist nun unser Begriff eines derartigen Wesens wahr, so existiert es freilich, aber er ist eben nur dann wahr, wenn jenes Wesen, wenn Gott existiert.

1) S. 394.

2) Daß das schließlich doch wieder auf die causa sui zurückkommt, hebt Thiele I[1] S. 114 Anm., mit Recht hervor.

3) Das macht auch Adickes S. 64 mit Recht geltend.

Auf diesen Einwurf würde der echte, zugleich dogmatisch die Übereinstimmung von Denken und Sein voraussetzende Rationalist antworten, daß die Gewähr für die wirkliche Existenz Gottes eben im Beweise selbst liege. Stimmen das richtige Denken und die Wirklichkeit überein, so müsse mit derselben Notwendigkeit, mit welcher im Denken aus dem Begriff des alle Realität in sich vereinigenden Wesens das Prädikat der Existenz folge, auch in der Sphäre des Seins aus der Möglichkeit, der Essentia des allerrealsten Wesens seine Exsistentia sich ergeben. Man müsse also, wolle man den Beweis widerlegen, nachweisen, daß im Denken aus dem Begriff des allerrealsten Wesens die Existenz sich nicht mit Notwendigkeit ergebe. Diesen Nachweis hat Kant später (in der Kritik der reinen Vernunft, aber auch schon früher) tatsächlich geführt, indem er zeigte, daß Sein kein Prädikat ist, das sich aus irgend einem wie immer auch beschaffenen Subjektsbegriff gleich anderen, zum Inhalt desselben gehörenden Merkmalen entnehmen lasse. Alsdann folgt auch das Prädikat der Existenz nicht aus der omnitudo realitatis überhaupt, sondern nur deshalb, weil diese als wirklich, als wirkliche Eigenschaft eines wirklichen Dings gedacht wird, — womit allerdings — aber auch nur jetzt — eine Tautologie gedacht wird. Ebenso existiert der wirkliche Gott dann nicht kraft seiner omnitudo realitatis, sondern seine Existenz ist die Folge der Wirklichkeit der omnitudo realitatis, was so viel heißt, als: er ist, weil er ist.

Die so festgestellte Unterscheidung würde, konsequent weiter verfolgt, auf dogmatischem Boden dahin führen, im Denken selbst einen Unterschied anzuerkennen zwischen denknotwendigen und nicht denknotwendigen (nur erfahrungsmäßig geltenden) Urteilen, — der auf einen entsprechenden Unterschied von absolut notwendigen und bloß tatsächlichen Zügen im Antlitz der Wirklichkeit hinweisen würde. Kant aber wendet, wie gesagt, diese ganze Argumentation hier noch nicht an, er scheint vielmehr anzunehmen, daß eben die omnitudo realitatis doch den ausreichenden Grund der Existenz bilde, und stellt dem ontologischen Argumente daher nur den Zweifel entgegen, ob es denn auch von einem wahren Begriff ausgehe. Seine Polemik wendet sich also gegen die Prämissen des Beweises, nicht gegen das Beweisverfahren.[1]

1) Von einer Einsicht in die Unmöglichkeit, aus dem bloßen Begriff eines Dinges sein Dasein abzuleiten, die Heymans (Einige Bemerkungen über die gegenwärtige Periode Kants. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. II S. 589) annimmt, kann daher hier noch keine Rede sein, wenn stimmen ob Adickes völlig bei (S. 64 Anm. 3). Ebensowenig aber kann auch [illegible] Erdmann zugestimmt werden, daß aus Kants Ausführungen über den Gottesbeweis bereits der Satz: Gott existiert realiter, sei kein analytisches Urteil (I² S. 31; vgl. Zeitschr. f. anm. Phil. I S. 83 Anm. 3). Auf der folgenden Seite (32) gibt Thiele auch den analytischen Charakter des Beweises zu

Kant hat offenbar das Gefühl, daß an dem ontologischen Beweis nicht alles in Ordnung ist: seine Frage, ob denn der von ihm benutzte Begriff wahr ist, deutet darauf hin, daß Begriffe, die sich auf Tatsachen beziehen, nicht durch logische Operationen, sondern nur auf andere Weise — durch Erfahrung — als gültig erwiesen werden können. Aber dieser Gesichtspunkt, der allerdings in den strengen Rationalismus eine bedeutende Bresche legen würde, kommt nicht recht zum Durchbruch; er wird, kaum aufgestellt, von den Wogen der rationalistischen Betrachtungsweise wieder überflutet.

Und so gibt Kant denn in Prop. VII (S. 395) selbst einen Gottesbeweis, der die notwendige Existenz Gottes aus der Unmöglichkeit des Gegenteiles erweisen will. Vom Begriff des Möglichen ausgehend, zeigt er, daß alle Möglichkeit, die ja in der Vereinbarkeit sich nicht widersprechender Inhalte besteht, ein Wirkliches voraussetze: ohne Wirklichkeit gäbe es auch keine Möglichkeit. Das Wirkliche, das die Grundlage alles Möglichen bildet, muß aber eben deswegen notwendig sein: denn wäre es nicht, so gäbe es ja keine Möglichkeit, sondern nur Unmöglichkeit — was doch unmöglich ist. Aus der Notwendigkeit folgt aber wieder, daß dieses Wirkliche ein alle Realität in sich schließendes Wesen: Gott ist. Gäbe es mehrere sich beschränkende Wesen, so würden sie, weil ihre Beschränktheit nicht notwendig ist, zufällig sein — was gegen die Voraussetzung streitet.[1]

Rationalismus und Empirismus liegen in Kants Denken im Kampfe miteinander; der Empirismus vermag aber bei ihm noch nicht Boden zu gewinnen: sein Gottesbeweis ist so rationalistisch wie nur möglich. Noch einmal taucht ein empiristisches Moment im Scholion der Prop. VII (S. 395) auf. Es ist nicht richtig, daß die Essenzen der Dinge (die in der inneren Möglichkeit derselben bestehen) notwendig sind; richtig ist vielmehr nur, daß sie den Dingen notwendig zukommen. Die Essenz des Dreiecks, die in der Zusammenfügung dreier Seiten besteht, ist nicht notwendig, d. h. es ist nicht notwendig, drei Seiten immer als zusammengefügt vorzustellen. Dem Dreieck aber kommt diese Essenz notwendig zu, d. h. wenn man ein Dreieck vorstellt, so muß man es notwendig als aus drei Seiten bestehend vorstellen. Hier erscheint der hypothetische Charakter aller Vernunftwahrheiten und die bloße Tatsächlichkeit aller Dinge und Vorgänge, aus der die Nichtdenknotwendigkeit der ihre Wirklichkeit zum Inhalt habenden Urteile folgt, klar erfaßt. Die Existenz des Dreiecks — sei es eines realen oder eines bloß vorgestellten —

1) Denselben Beweis entwickelt Kant auch in dem „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes" (1763), Erste Abteilung, wo dieser Beweis als ontologischer dem später entwickelten (auch in unserer Schrift noch auftretenden) kosmologischen Beweise gegenübertritt.

ist nicht absolut notwendig: der Satz, der diese Existenz aussagt, läßt sich daher in keiner Weise als denknotwendig begründen, sondern ist, sofern er wahr ist, eine bloße vérité de fait, die sich als solche durch ihre Übereinstimmung mit der Erfahrung ausweist. Dagegen ist es notwendig, wenn man ein Dreieck vorstellt, es seinem Begriff gemäß vorzustellen: der Satz, der allen Dreiecken ihre drei Seiten zuerkennt, ist ein denknotwendiger Satz, eine vérité de raison, deren Geltung von der Tatsache der Existenz von Dreiecken ganz unabhängig ist. — Aber eine Revolution hat auch diese hier sporadisch auftauchende Einsicht in Kants Denken in der Nova Dilucidatio noch nicht hervorgebracht. So wichtig sie als erstes Auftauchen eines Gesichtspunktes ist, der in der Folge Kant immer weiter vom alten Rationalismus entfernte: vor der Hand bleibt er im rationalistischen Fahrwasser. Die Ausführungen über die „zufälligen“ Dinge und ihre Realgründe (Prop. VIII seq.) lassen, trotzdem auch in ihnen die empiristische Saite nochmals anklingt, keinen Zweifel darüber. Zufällig nennt Kant die endlichen Dinge nicht in dem Sinne, daß sie ihre Existenz überhaupt dem bloßen Zufall verdankten, sondern nur im Gegensatz zu Gott, dem Unbedingten, absolute necessario Existierenden. Notwendig in dem Sinne, daß sie durch einen ihre Existenz mit Notwendigkeit setzenden Grund bedingt sind, sind die endlichen Dinge allerdings. Prop. VIII hebt diese Bedingtheit ausdrücklich hervor: Nihil contingenter exsistens potest carere ratione exsistentiam antecedenter determinante.[1]

Zunächst freilich scheint es wieder, als solle zwischen Tatsachenverknüpfung und Begriffsverknüpfung, zwischen der Notwendigkeit, die im Denken besteht und auf dem principium identitatis seu contradictionis beruht, und der physischen, auf der Kausalität beruhenden Notwendigkeit ein großer Unterschied statuiert werden. Im Scholion dieser achten Proposition[2] hebt Kant als ein besonderes Verdienst, das er sich (wo indes?) erworben habe, hervor, daß er die *ratio veritatis* von der *ratio exsistentiae* sorgfältig unterschieden habe. Beachte man diesen Unterschied, so werde man nicht der Meinung sein, daß die universelle Gültigkeit, welche das principium rationis determinantis auf dem Gebiete der Wahrheiten besitze, ihm auch für die Existenz ohne weiteres Geltung verschaffe. Es scheine nur so, als sei, da doch nach dem principium veritatis nichts wahr sei ohne bestimmenden Grund, also auch das Prädikat der Existenz nur durch einen solchen dem Subjekt beigelegt werde, ein besonderer Existenzgrund neben dem Wahrheitsgrund überflüssig. Nämlich bei den Wahrheiten bedürfe es nicht eines antecedenter

1) S. 396. Der erste Satz des ersten Absatzes dieser Propositio enthält einen Druckfehler statt re ist rei zu lesen.

2) S. 396.

determinierenden Grundes, hier genüge vielmehr die Identität von Subjekt und Objekt. Bei existierenden Dingen handle es sich dagegen um antecedenter determinierende Gründe, deren kein contingenter existierendes Ding entraten kann.[1] Und ebenso betont er in der Prop. IX (S. 398), daß die Verwechslung von Ideal- und Realgründen, über die so viel geklagt werde, bei ihm nicht vorkomme: bei ihm werde die *ratio veritatis* von der *ratio actualitatis* aufs sorgfältigste unterschieden. Der Unterschied zwischen beiden soll nun der sein, daß der Wahrheitsgrund die Identität von Subjekt und Prädikat bedeutet und folglich die Wahrheit aller Urteile auf dem principium identitatis (seu contradictionis) beruht. Der Grund, der die Tatsachen bedingt und verknüpft, sei aber nicht die Identität, sondern sei antecedenter determinans.

„In priori solum de ea praedicati positione agitur, quae efficitur per notionum, quae subiecto vel absolute vel in nexu spectato involvuntur, cum praedicato identitatem, et praedicatum, quod jam adhaeret subiecto, tantum detegitur. In posteriori circa ea quae inesse ponuntur, examinatur non utrum, sed unde exsistentia ipsorum determinata sit; ... si (res) ... contingenter exsistere sumitur, adsint necesse est alia quae ita, non aliter, determinando, exsistentiae oppositum iam antecedenter excludant." [2]

Also der antecedenter determinierende Grund, dem wir auf dem Gebiete der Wahrheiten begegneten und der dort schließlich mit dem Identitätsprinzip völlig zusammenfiel, wird jetzt plötzlich für die Dinge, die Tatsachen reserviert und als von der Identität verschieden hingestellt! Tatsachen und Denken, logische und Kausalverknüpfung (ebenso dann auch: logischer Widerspruch und Realrepugnanz) werden wieder einander als durchaus verschieden gegenübergestellt. Die Tatsachen gehorchen zwar dem Satz vom Widerspruch insofern, als sie nicht in sich widerspruchsvoll sind, aber sie selbst und ihr Zusammenhang sind nicht logisch notwendig; das Gegenteil jeder Tatsache ist möglich, d. h. denkbar.

Diese Auffassung steht im denkbar schärfsten Gegensatz zu den Ausführungen der Sectio I und des ersten Teils der Sectio II. Hält man sie fest, so muß sie die Lehre vom Wahrheitsgrunde und damit den ganzen Rationalismus zertrümmern. Und ebenso macht umgekehrt jene Lehre diese Auffassung unmöglich. Denn wenn die Tatsachen nicht logisch notwendig sind, nicht durch das logische Identitätsprinzip verknüpft werden, so können auch die Urteile, welche die Existenz von Dingen

1) S. 396/397. Die Auffassung Adickes', bei den Wahrheiten müßten wir uns mit der ratio consequenter determinans zufrieden geben, ist durch die Erklärung Kants: „sed identitatem praedicatum inter ac subiectum intercedentem sufficere," als unrichtig erwiesen. Der wirkliche Gegensatz ist hier *ratio identica* und *ratio antecedenter determinans*.

2) Prop. II Abs. 1 S. 398.

und die Verknüpfung von Dingen zum Inhalte haben, nicht denknotwendig sein, so kann auch in ihnen das Prädikat nicht nach der Regel der Identität aus dem Subjektsbegriff folgen. Ihre Wahrheit würde dann vielmehr nur auf ihrer Übereinstimmung mit der Erfahrung beruhen, sie würden vérités de fait sein. Kant sagt aber: Omnis propositio vera indicat subiectum respectu praedicati esse determinatum, i. e. hoc poni cum exclusione oppositi (Prop. V). Und: Quandocunque identitas subiecti inter ac praedicati notiones reperitur, propositio est vera — sonst also nicht! Sind aber umgekehrt alle Wahrheiten durch das Identitätsprinzip beherrscht, müssen alle Urteile, um wahr zu sein, Identität von Subjekt und Prädikat aufweisen, analytisch sein, so müssen auch die Tatsachen, über die sie etwas aussagen — was hieße sonst: wahres Urteil? — entsprechend beschaffen sein. Folgt also in jedem Urteil, auch in denen, welche über die Existenz oder das tatsächliche Verhalten der Dinge etwas aussagen, das Prädikat mit logischer Notwendigkeit nach der Regel der Identität aus dem Subjekt vel in se vel in nexu spectato, so muß auch mit genau derselben Notwendigkeit in natura rerum die Existenz oder das durch das Urteil bezeichnete Verhalten der Dinge aus den rationibus antecedenter determinantibus folgen.[1] Auch der antecedenter determinierende Realgrund wird dann zur ratio identica. Ursache und Wirkung fällt mit logischem Grund und logischer Folge zusammen, die Wirklichkeit wird ganz im Sinne Spinozas zu einem rein logischen Gefüge, das in lauter denknotwendigen vérités de raison von uns erkannt, wiedergegeben wird. Und zwar wird in allen Tatsachenurteilen (das die Existenz Gottes zum Inhalt habende Urteil allein ausgenommen) es das in nexu betrachtete Subjekt sein, aus dem sich das Prädikat mit Notwendigkeit ergibt, der Abhängigkeit der contingenter existierenden Dinge von dem ganzen Weltzusammenhange entsprechend.

Kant hat sich diese Konsequenzen hier noch nicht klar gemacht; die empiristischen Regungen, die sich in der Nova Dilucidatio finden, gehen noch unvermittelt neben seinen rationalistischen Anschauungen her; über das Verhältnis von tatsächlichem und denknotwendigem Zusammenhang, empirischen und rationalen Wahrheiten bleibt er im unklaren.[2] Daß aber auch diese Anwandlung empiristischer Ansichten wieder von der rationalistischen Grundströmung seines

1) Vgl. Adickes S. 57 Note: „Jeder Realgrund muß zugleich ein apriorischer Erkenntnisgrund sein, da man ja aus dem Subjekt — in nexu spectato — die Wirkung durch Analyse herausklauben und Ursache und Wirkung in einem analytischen Urteile miteinander verbinden kann. Doch ist Kant über diese Frage noch keineswegs mit sich im klaren."

2) Vgl. Theile II[2] S. 30, 31. S. 37. Adickes S. 56.

Denkens fortgespült wird, zeigt schon der Schluß des oben zitierten Satzes aus der Prop. IX selbst. Wenn die Gründe, welche antecedenter die Existenz der contingenter existierenden Dinge determinieren, oppositum exsistentiae antecedenter excludant, so setzen sie eben die Existenz mit absoluter Notwendigkeit, mit derselben absoluten Notwendigkeit, mit der im Urteil das dem Subjekt zukommende Prädikat durch den antecedenter determinierenden Grund gesetzt, sein oppositum aber ausgeschlossen wurde — vi principii contradictionis! Die durchgängige notwendige Bestimmtheit aller Dinge, die alle Freiheit ausschließende Notwendigkeit des ganzen Weltzusammenhanges lehren aber die Ausführungen der Prop. IX mit zweifelloser Deutlichkeit. Die immutabilis rerum omnium necessitas wird scharf betont (S. 399), so sehr, daß, „qui oppositum eventus cuiusdam vel etiam actionis liberae optat, impossibilia voto concipiat". (Ebendas.)

„. . . in primo mundi statu, qui immediate Deum auctorem arguit, omnis sistitur eventuum ultima et tot consectariorum ferax ratio, qua posita, alia ex aliis in secutura postmodum saecula stabili semper lege derivantur." (Ebendas.)

Die Unterscheidung von absoluter und hypothetischer Notwendigkeit lehnt Kant als tritam ab: „Quid enim attinet, utrum eventus, per antecedentes rationes praecise determinati, si per se spectetur, oppositum repraesentabile sit, cum nihilo secius hoc oppositum fieri non possit, cum non adsint, quibus ipsi ad exsistendum opus est, rationes, immo adsint in contrarium?" (Ebendas.)

Daher ist das Betrügen des Caius eine in seiner ganzen durch die Weltlage determinierten Persönlichkeit begründete Notwendigkeit. Zwar dem Caius „per determinationes suas primitivas, quatenus scilicet homo est", widerspricht die Ehrlichkeit nicht, aber „uti iam est determinatus, repugnat utique, quippe adsunt in ipso rationes, quae ponunt contrarium".[1] Ich führe endlich nochmals hier die überaus charakteristische und instruktive Stelle an, welche von der göttlichen Voraussicht und Einsicht handelt. „Eventus mundani ita certo determinati sunt, ut praescientia divina falli nescia pari certitudine et eorum futuritionem et oppositi impossibilitatem nexu rationum conformiter perspiciat, ac si absoluto eorum conceptu excluderetur.[2]

Hier haben wir die rationalistische Ansicht wieder in voller Stärke. Ein vollkommenes Denken, wie es das göttliche ist, muß die Notwendigkeit aller

1) S. 399.

2) S. 400. Auch diese Sätze sprechen gegen Adickes' Annahme analytischer, nicht auf dem Satz des Widerspruchs beruhender Urteile. Der Zusammenhang zwischen Subjekt und Prädikat besitzt bei den Tatsachenurteilen genau dieselbe Notwendigkeit, wie bei den Urteilen, die aus dem absoluten Subjektsbegriff folgen.

Tatsachen und die Unmöglichkeit ihres Gegenteils völlig einsehen und in analytischen, ihr Gegenteil als unmöglich ausschließenden Urteilen darstellen.[1]

Auch die Folgerungen, welche die Prop. X zieht: 1) Nihil est in rationato, quod non fuerit in ratione (S. 406), sowie die ganz an Spinoza anklingende: 2) Rerum quae nihil commune habent, una non potest esse ratio alterius (S. 407)[2], und daraus 3): Non amplius est in rationato, quam est in ratione, aus der Kant ein (für die physische und für die psychische Welt geltendes) Gesetz der Erhaltung der Energie ableitet, tragen durchaus rationalistisches Gepräge. Wie in jedem wahren Urteile das Prädikat bereits im Subjeksbegriff enthalten ist und nur aus ihm herausgesetzt wird, wie also das Prädikat nichts enthalten kann, was nicht schon im Subjektsbegriff enthalten ist, so kann auch die reale Folge nichts enthalten, das nicht im realen Grunde bereits vorhanden ist, und daher können alle in der Welt auftretenden Wirkungen nur Umgestaltungen bereits vorhandener Kräfte, aber keine neu auftauchenden Kräfte darstellen: die Summe der im Universum vorhandenen Kraft bleibt sich stets gleich. Ebenso folgt aus 1, daß Dinge, die gar nichts miteinander gemeinsam haben, nicht im Verhältnis von Grund und Folge (Ursache und Wirkung) zueinander stehen können.[3]

Und denselben Geist des Rationalismus atmen schließlich auch die Argumente, durch welche Kant in Prop. XI zwei corollaria adulterina des principii rationis determinantis abweist: Baumgartens Satz: Nihil est sine rationato, und Leibnizens principium identitatis indiscernibilium, sowie die in seinen Augen

---

1) Weitere Belegstellen S. 400, 403, 404. In den Additamenta problematis IX Abs. 2 findet sich eine Andeutung der Auffassung, die auch bei Leibniz vorhanden ist (s. S. 18), daß das Ideal vollkommener Erkenntnis vom Menschen nicht voll realisiert werden kann. „Verum quantumvis fateor, adyta quaedam reconditioris intelligentiae remanere humano intellectui nunquam reseranda, si in interiorem cognitionem descendere aveas, tamen hic non de modo agitur, sed utrum res quae locum habeat, cuius cum oppositae partis sententia reprobandum respectu, merito cognitioni admodum sane proclive est" (S. 405). — Für problematis IX in der Überschrift dürfte propositionis IX zu setzen sein. In dieser stehen die Additamenta. Von Problemen I—VIII ist dagegen nicht die Rede gewesen.

2) Spinoza (Eth I Prop. III): Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest. Hier sagt Kant sogar ratio, während Spinoza causa (was freilich für ihn = ratio ist) sagt.

3) In ganz andere Richtung führt dagegen der letzte Absatz der Prop. X, der das Gültigkeit des Energiegesetzes nur so weit gehen läßt, „quatenus secundum naturae ordinem omnia dirigit. Per Dei enim operam et mundi materiam perfectissimum fabricatum naturae, intellectui conditae, purius, quam per naturam licet, lumen affundi, omniaque in altius perfectionis fastigium evehi posse, quis est qui ambigere audet? Dieser Satz, der für den Glauben andere Wahrheiten enthält als für die wissenschaftliche Erkenntnis, verrät gewiß gegen den Geist des Rationalismus so auch des wissenschaftlichen Empirismus. Hier taucht der später in anderer Form ausgeführte Gedanke einer Versöhnung von Wissen und Glauben durch Einschränkung des Wissens auf.

sehr wichtigen Prinzipien metaphysischer Erkenntnis, die er selbst in Sectio III aufstellt: das *Principium successionis* und das *Principium coexsistentiae*.

Zwar wird in der Polemik gegen Baumgarten nochmals der Unterschied von Denken und Sein betont. Im Denken gilt das Prinzip: Aus einem allgemeinen Begriff kann man immer schließen, daß, was für ihn gilt, auch für alle zu seinem Umfange gehörenden Begriffe gilt, aus einem individuellen, daß die ihm, in nexu spectato, zukommenden Prädikate ihm unter denselben Voraussetzungen (iisdem positis rationibus) auch immer zukommen (S. 409). Die Dinge aber können nicht in infinitum feracia sein: hier haben die Folgen, wenn nicht neue Umstände eintreten, einmal ein Ende (Ebendas.). Aber die Begründung dieser Behauptung ist ganz rationalistisch. Es muß eben alles seinen zureichenden Grund haben. Sind die aus einem Grunde fließenden Folgen gesetzt, so kann nichts weiter erfolgen — sonst würde ja die Folge mehr enthalten als der Grund. Daher kann, wie Sectio III in der Prop. XII ausführt, eine isolierte Substanz sich nicht verändern: die aus ihrer eigenen „in sich betrachteten" Natur sich ergebenden Prädikate hat sie, — für das Auftreten anderer fehlt es an einem zureichenden Grund. Das Identitätsprinzip streitet gegen Baumgartens Satz.[1]

Das *principium successionis*[2] (aus dem Kant im „Usus" S. 412 die Unveränderlichkeit Gottes ableitet) ist hiermit bereits erörtert und sein rationalistischer Charakter dargetan. Das *principium coexsistentiae*[3] führt die Wechselwirkung zwischen den Substanzen auf Gott zurück. In den einzelnen Substanzen, sofern sie als isolierte betrachtet werden, kann der Grund ihres commercii mit den übrigen nicht gesucht werden. Denn aus jeder Substanz folgt nur das, was in ihrer Natur enthalten ist, und dazu gehört nicht die Einwirkung auf andere, die vielmehr durch den Begriff der isolierten Substanz ausgeschlossen ist. Die Substanzen können also das commercium von sich aus nicht hervorbringen, der zureichende Grund dafür, daß sie aufeinander einwirken, ist vielmehr darin zu suchen, daß sie bereits in Wechselwirkung miteinander stehen, aufeinander be-

1) Auch die Erkenntnis kann dann aber aus den Subjektsbegriffen, welche die Dinge darstellen, keine neuen Folgen ableiten, auch für sie gilt, daß jede neue Folgerung einen Grund hat. Die Folgerung aber, die sie zieht, daß unter gleichen Umständen die Folgen sich stets gleich bleiben, ziehen die Dinge insofern auch, als sie, wenn keine neuen Umstände eintreten, sich gleich bleiben: die Unveränderlichkeit der Dinge bei Abwesenheit aller Gründe für eine Veränderung ist das, was in natura rerum der vom Denken gezogenen Folgerung entspricht. Kant kann das freilich nicht anerkennen, weil nach ihm alsdann auch die Zeit selbst verschwindet (S. III Prop. XII S. 410). Dann aber ist auch der Schluß des Denkens, daß unter gleichen Umständen auch die Folgen die gleichen bleiben, nicht zulässig, da er die Zeit voraussetzt.

2) Prop. XII S. 410.

3) Prop. XIII S. 412.

zogen sind. Sie setzen also die Wechselwirkung voraus, die zuletzt auf Gott zurückgeht, der die Substanzen setzt und sie — zugleich, indem er sie setzt — in Beziehungen zueinander setzt, — woraus sich noch ein weiteres Argument für die Notwendigkeit, die Existenz Gottes anzunehmen, ergibt.[1]

Daß diese ganze Argumentation durchaus rationalistisch ist und eine den logischen Forderungen des Denkens in jeder Hinsicht Rechnung tragende Beschaffenheit der Wirklichkeit voraussieht, leuchtet ohne weiteres ein, und so klingt denn die Nova Dilucidatio ebenso rationalistisch aus, wie sie rationalistisch anhebt. Kant ist, wie das Schlußscholion (S. 416) zeigt, durchaus überzeugt, durch solche Grundsätze, wie die von ihm in der Sectio III entwickelten, die Metaphysik, die er sich als ein System denknotwendiger, durchweg demonstrierbarer Sätze denkt, fördern zu können.

Ich ziehe die Summe unserer Betrachtungen. Der erkenntnistheoretische Standpunkt der Nova Dilucidatio ist im ganzen ein durchaus rationalistischer. Es zeigen sich aber verschiedentlich Ansätze einer anderen, vom strengen Rationalismus abweichenden und dem Empirismus näherstehenden Betrachtungsweise: insbesondere sind die Polemik gegen den ontologischen Gottesbeweis und der wiederholt auftauchende Gedanke, daß Existenz und das reale Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht denknotwendig, nicht logisch begründbar sind, hierher zu rechnen. Weitere Folge wird aber diesen empiristischen Gedanken nicht gegeben, der Rationalismus wird durch sie nicht beseitigt, und über den prinzipiellen Unterschied zwischen ihnen und seinen rationalistischen Grundüberzeugungen ist Kant sich in der Nova Dilucidatio überhaupt noch nicht klar.[2] Wie nun aber die hier noch sporadisch und ephemerisch auftauchenden empiristischen Elemente an Kräfte und Stärke allmählich zunehmen und die Abwendung Kants vom Rationalismus und Dogmatismus herbeiführen, ist in der Einleitung angedeutet worden: die Ausführung dieser Gedanken liegt jenseits der Grenzen, welche diese Abhandlung sich gesteckt hat.

Zum Schluß und anhangsweise gebe ich noch eine kurze Skizze der vornehmlich in der

1) S. 413—414. Vgl. Thiele I² S. 122.

2) Ähnlich Paulsen S. 34, K. Fischer S. 168, Windelband, Gesch. d. n. Ph. 2. Aufl. 2. Bd., Leipzig 1899 S. 20/21, Riehl, Phil. Kritic. Bd. I. Leipzig 1876 S. 242, Adickes, Die bewegenden Kräfte in Kants philosoph. Entw. usw. in Vorlesungen kantischen Inhalts S. 11. Weinhandl hebt a. a. O. S. 23 zu einseitig die rationalistische Seite der Schrift hervor und übersieht die empiristischen Elemente.

III.

Sectio III

enthaltenen metaphysischen Gedanken[1] der Nova Dilucidatio. Sie sind, wie Adickes mit Recht hervorhebt, (S. 65) an sich bedeutender als die erkenntnistheoretischen. Auch in metaphysischer Hinsicht steht Kant im ganzen auf dem Boden der Leibniz-Wolffschen Philosophie, aber auch hier — und gerade hier — fehlt es nicht an neuen selbständigen Gedanken.

Insbesondere verwirft er die prästabilierte Harmonie, die er durch die Wechselwirkung zwischen den Substanzen ersetzt, eine Wechselwirkung, die aber auch wieder von der alten Lehre des influxus physicus verschieden ist. Alle Substanzen werden durch Gott in Beziehung zueinander gesetzt, Gott ist die letzte Ursache ihres commercii untereinander: — ein Gedanke, der auch in der im gleichen Jahre wie die Nova Dilucidatio erschienenen Allgemeinen Theorie und Naturgeschichte des Himmels sich findet und dort wie hier (und ebenso auch im „Einzigmöglichen Beweisgrund") zum Erweis des Daseins Gottes benutzt wird.

Die Leibnizschen Monaden ersetzt Kant durch Körper, und zwar soll eben das principium successionis die Realität der Körperwelt beweisen. Die Seele würde sich, wenn sie für sich allein existierte, nicht verändern. Der Wechsel der Vorstellungen setzt also den Körper und die Dinge voraus, welche durch ihre Einwirkung auf den ersteren den Vorstellungswechsel herbeiführen.[2] Körper und Seele wirken also aufeinander, wahrscheinlich gehört zu jeder Seele ein Körper. Die Materie konstruiert auch hier Kant schon dynamisch: die allgemeine Wechselwirkung aller Dinge erscheint auf dem Gebiet der Körperwelt besonders repräsentiert durch die alle Körper miteinander verbindende Attraktion. Den Raum faßt Kant hier noch im Leibnizschen Sinne als ein Verhältnis der Dinge selbst. Auf körperlichem wie geistigem Gebiet gilt das Gesetz der Erhaltung der Energie. Alle physischen Vorgänge bedeuten nur Umformungen eines unveränderlichen Quantums physischer Energie. Auch auf psychischem Gebiet vermag die Seele keine neuen Inhalte hervorzubringen. Alles, was jemals Inhalt des Bewußtseins werden kann, ist bereits in der Seele vorhanden; wir vermögen nur bald diese bald jene Inhalte zu größerer Klarheit zu bringen.

---

1) Siehe Sectio III S. 410—416, sowie auch die Ausführung der Prop. X—XI der Sectio II S. 406—410.

2) Mit Recht hebt Thiele I² S. 13 hervor, daß Kant hier die Entstehung der Erkenntnis ganz empiristisch auffaßt. Kant hat diese empiristische Ansicht über den psychologischen Ursprung der Erkenntnis zu seinen erkenntnistheoretischen Ansichten aber nicht in Beziehung gesetzt.

Alles Geschehen, sowohl das geistige wie das physische, ist streng necessitiert; Freiheit des Willens im Sinne eines liberi arbitrii indifferentiae ist unmöglich. Die durchgängige Gesetzmäßigkeit schließt aber die Teleologie nicht aus, sondern ein: durch den gesetzmäßigen Zusammenhang, den Mechanismus des Geschehens selbst werden die von Gott gesetzten Zwecke verwirklicht. Gott selbst, der als höchste Intelligenz, als Geist[1] gefaßt wird, der letzte Grund aller Dinge und aller Veränderung, aus dem sich die ganze Folge der Dinge muß ableiten lassen, nimmt aber an der Veränderung der endlichen Dinge nicht teil, sondern ist unveränderlich.

Die metaphysischen Grundgedanken dieser hier kurz skizzierten Weltanschauung, insbesondere den von der — letzten Endes von teleologischen Gesichtspunkten beherrschten — durchgängigen Ordnung und Beziehung der Dinge aufeinander durch den Intellekt Gottes, hat Kant eigentlich nie fallen lassen; sie bilden den beständigen Hintergrund seines Philosophierens auch in der Periode des Kritizismus.

1) Thiele geht zu weit, wenn er den Gottesbegriff der Nova Dilucidatio nur als Inbegriff der Realität überhaupt faßt (I[1] S. 115).

III

ÜBER DIE ENTWICKLUNGSIDEE BEI KANT

VON

D. Dr. AUGUST DORNER

O. Ö. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

Es dürfte sich wohl lohnen, zu fragen, welche Stellung in Kants System die Entwicklungsidee einnimmt, da diese Frage zu einer einhelligen Beantwortung bis jetzt noch nicht gelangt ist. Es gibt Stimmen, welche bemüht sind, Kant zu einem Anhänger der Darwinschen Entwicklungslehre zu machen; andere, wie Kuno Fischer, machen nahezu den Entwicklungsgedanken, wenn auch nicht in der mechanischen, sondern in der teleologischen Form der Entwicklung der Vernunft zu einem Zentralpunkt Kantischen Denkens. Wieder andere lassen Kant erst später die Idee der Entwicklung für das Gebiet der Geschichte eingehender berücksichtigen, besonders in der Kritik der Urteilskraft und in der Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft. Im Unterschied von dieser Ansicht dürfte Paulsen nicht ganz unrecht haben, wenn er meint, daß Kant von den Grundanschauungen seiner vorkritischen Periode in bezug auf Theologie, Psychologie und Physik nicht eine hat fallen lassen, und daß dieselben, nur unter kritischen Aspekt gestellt, wiederkehren.[2] Gegenüber denen, welche bei Kant die Entwicklungsidee in reichem Maße finden, betonen andere den Kantischen Aprioriismus und dessen Sprödigkeit gegen die geschichtliche Entwicklung, den dualistischen Gegensatz zwischen der phänomenalen und noumenalen Welt, die Sprödigkeit der apriorischen Idee gegen die Geschichte. Mir will es scheinen, daß Kant auch in dieser Frage zu einer einfachen, einheitlichen Antwort nicht gekommen ist, sondern die Hauptgesichtspunkte in Rechnung zieht, ohne sie zu einer einheitlichen Auffassung zu vereinigen, und zwar kennt er insbesondere in seiner vorkritischen, wie in seiner kritischen Periode die Entwicklung unter mechanischem

1) Der Kürze halber verweise ich hier auf meine Abhandlungen: Über die Prinzipien der Kantischen Ethik 1875. Kants Kritik der Urteilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen. Kantstudien 1899. In dem „Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts" S. 141, Lieferung 19. Kant und Fichte in ihrem Einfluß auf die Entwicklung des Protestantismus. Schleiermachers Verhältnis zu Kant: Studien und Kritiken 1904 S. 5—75. Zu Kants Gedächtnis, Protestantische Monatshefte 1904 S. 49—65.

2) Daher auch Medicus einseitig urteilt, wenn er den Standpunkt der Kritik der Urteilskraft in bezug auf Kants Geschichtsphilosophie als den einzig gewonnenen bezeichnet, wonach wir die Geschichte im praktischen Interesse ansehen sollen, als ob sie einen zweckvollen Inhalt hätte. Zu Kants Philosophie der Geschichte, Kantstudien 1900.

und teleologischem Gesichtspunkte, während man allerdings andererseits wird zugeben müssen, daß in seiner kritischen Periode der Riß zwischen der apriorischen und der empirischen Welt stärker klafft, den er aber doch auch in kleineren Abhandlungen aus den Jahren 1784 und 1786 und insbesondere in der Kritik der Urteilskraft 1790 auszufüllen sich bemüht.[1]

Die Idee der „Auswicklung" macht sich bei Kant schon geltend in der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels 1755. Als charakteristisch muß es auffallen, daß er in dieser Schrift den modernen Grundgedanken in voller Klarheit ausspricht, daß die Einmischung außerweltlicher Ursachen in den Auswicklungsprozeß wissenschaftlich unhaltbar sei. Gott greift nicht im einzelnen in das Werden der Welten ein; vielmehr ist der geordnete Gang dieses Werdens, wenn er an der Hand der mechanischen gesetzlichen Bewegung nachgewiesen wird, ein Beweis für die göttliche Weisheit.[2] Nur steht diese gleichsam hinter dem Prozeß, der ganze unlösbare Zusammenhang ist ihre Offenbarung. Aber keineswegs soll von einem Eingreifen Gottes an einzelnen Stellen dieses Prozesses die Rede sein. Kant hat in dieser genialen Schrift den Versuch gemacht, die Enstehung der Himmelskörper aus chaotischer Materie mittels der Kräfte der Attraktion und Repulsion zu erklären. Auf rein mechanischem Wege soll die Bildung der Welt aus wüster Materie durch die bloße Fortsetzung einer einmal eingedrückten Bewegung mittels einiger weniger, leichter und allgemeiner Bewegungsgesetze erklärt werden. Die Grundmaterie, deren Eigenschaften und Kräfte allen Veränderungen zugrunde liegen, ist eine unmittelbare Folge des göttlichen Daseins.[3] „Sie ist so reich, so vollständig, daß die Entwicklung ihrer Zusammensetzungen in dem Abfluß der Ewigkeit sich über einen Plan ausbreiten kann, der alles in sich schließt, was sein kann." Sein Grundgedanke ist der, daß die Entwicklung der Weltkörper auf der nach mechanischen Gesetzen sich vollziehenden Gruppierung der Teile der Materie beruht. Auch darin bleibt Kant der mechanischen Theorie treu, daß, wie er die Welten aus dem Mechanismus entstehen läßt, er sie auch durch den Mechanismus wieder untergehen läßt.

1) Als diese Abhandlung geschrieben war, kam mir der umfassende Artikel von Tröltsch in den Kantstudien, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, zu Gesicht, der mit meiner Auffassung vielfach übereinstimmt. Ob man freilich Kants „Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft" nur als „einen Mittelweg zwischen der reinen Religionsphilosophie und der kirchlich biblischen Theologie" ansehen kann, der einen Kompromiß mit der staatlich anerkannten Religion darstellen soll, ist mir fraglich. Der dieser Abhandlung zugemessene Raum gestattet mir nicht eine eingehendere Auseinandersetzung mit abweichenden Ansichten.

2) Ich zitiere Kants Werke nach der Ausgabe von Rosenkranz. Vgl. Bd. 6 S. 52.

3) „Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann" (S. 51).

„Wir dürfen den Untergang eines Weltgebäudes nicht als einen wahren Verlust der Natur bedauern. Sie beweist ihren Reichtum in einer Art von Verschwendung, welche, indem einige Teile der Vergänglichkeit den Tribut zahlen, sich durch unzählige neue Zeugungen in dem ganzen Umfange ihrer Vollkommenheit unbeschadet erhält." Diese Fruchtbarkeit der Natur ist nichts anderes als die Ausübung der göttlichen Allmacht selbst, die sich eben in dem Mechanismus offenbart. Es kommt mir hier nicht darauf an, im einzelnen die Kantschen Ausführungen über das Entstehen der Himmelskörper, ihrer rhythmischen Bewegungen, ihrer Beziehung auf einen Zentralkörper näher zu verfolgen. Seine Theorie hat sich bis auf den heutigen Tag in den Hauptzügen erhalten. Wichtig ist es aber zu konstatieren, daß Kant die mechanische Auswicklung als den einzigen Erklärungsgrund betrachtet für die Entstehung des gesamten Weltalls, der Sonne mit dem Planetensystem, der Fixsterne mit ihrer Zentralsonne, der Erde mit ihrem Trabanten, der Kometen. Er geht davon aus, daß unsere Sonnenwelt, weil von ihr aus das System der Fixsterne in der Richtung eines größesten Zirkels in der Milchstraße gesehen wird, mit in eben derselben großen Fläche befindlich sei und mit den übrigen ein System ausmache. Die Gestalt des Himmels der Fixsterne hat keine andere Ursache als eben eine systematische Verfassung im großen, welche der planetarische Weltbau im kleinen hat. Alle Bewegungen sind in unserem Sonnensystem Drehungen in derselben Richtung und auf derselben Fläche, die um ein Zentrum sich bewegen, wie die gesamte Welt um eine Zentralsonne. Die zerstreuten Elemente dichterer Art sammeln sich, bilden Klumpen. Zugleich aber werden durch die Repulsionskraft die zu Dichtigkeitszentren sinkenden Elemente auf die Seite gelenkt und so entstehen Kreisbewegungen. Je weiter vom Mittelpunkt entfernt, um so stärker wird die Seitenbewegung, es stoßen sich Wirbel ab und geraten in einen Kreislauf um den Mittelpunkt, und schweben frei; so ergibt sich ein System von Körpern, die um das Zentrum kreisen, und mit der größeren Entfernung vom Mittelpunkt wird die Dichtigkeit der Körper immer geringer und die Exzentrizität immer größer. In letzter Hinsicht nimmt Kant an, daß die Natur alle Stufen der Veränderungen in unmerklichen Abfällen durchläuft, und so steigt auch die Exzentrizität von den Planeten durch allmähliche Übergänge zu den Kometen, deren Stoffansammlung minder dicht und weniger von dem Sonnensystem abhängig ist.

Diese Theorie ist insofern rein mechanisch gedacht, als die Art, wie die Entwicklung der Gestirne vor sich geht, durch mechanische Bewegungsgesetze

3) a. a. O. S. 165.

vermittelt ist. Indes dürfen wir nicht übersehen, daß Kant in letzter Hinsicht Kräfte, die Attraktions- und die Repulsionskraft zugrunde legt, also den Mechanismus als die gesetzmäßige Form betrachtet, in der sich diese beiden Grundkräfte der Materie betätigen.

Merkwürdig ist es, wie er neben dieser Theorie, die rein mechanisch durch Attraktions- und Repulsionskraft der Materie die Entstehung der Himmelskörper und die Veränderungen im Weltall zu begreifen sucht, die Zwecktheorie hergehen läßt. Der Zweck der Natur ist ihm hier die Betrachtung vernünftiger Wesen und so nimmt er an, daß entsprechend der verschiedenen Dichtigkeit der Planeten auf denselben Wesen von verschiedener geistiger Kraft sein werden. Schon den Menschen selbst betrachtet er unter dem Gesichtspunkt der Auswicklung. „Der Mensch ist erschaffen, die Eindrücke und Rührungen, die die Welt in ihm erregen soll, durch denjenigen Körper anzunehmen, der der sichtbare Teil seines Wesens ist und dessen Materie nicht allein dem unsichtbaren Geiste dient, die ersten Begriffe der äußeren Gegenstände einzudrücken, sondern auch in der inneren Handlung diese zu wiederholen, zu verbinden, kurz zu denken unentbehrlich ist." Je nachdem sich nun der Körper entwickelt, bekommen die Fähigkeiten seiner denkenden Natur auch die zugehörigen Grade der Vollkommenheit. „Bei einigen Menschen bleibt es bei dem Grade der Auswicklung, die Fähigkeiten zu entwickeln, durch die er der Notdurft, die die Abhängigkeit von den äußerlichen Dingen ihm zuzieht, genug tun kann. Das Vermögen, abgezogene Begriffe zu verbinden und durch eine freie Anwendung der Einsichten über den Gang der Leidenschaften zu herrschen, findet sich spät ein, niemals bei einigen, und schwach bei allen." Der Mensch scheint, wenn man das Leben der meisten Menschen ansieht, geschaffen, um Saft in sich zu ziehen wie eine Pflanze, zu wachsen, sein Geschlecht fortzusetzen, alt zu werden und zu sterben. Er erreicht am wenigsten seinen Zweck, weil er seine vorzüglichen Fähigkeiten zu solchen Absichten verbraucht, die die übrigen Kreaturen mit weit minderen und doch sicherer erreichen. Nur daß ihn die Hoffnung des Künftigen erhebt, und den in ihm verschlossenen Kräften die Periode einer völligen Auswicklung bevorsteht, zeichnet ihn aus. Der Grund dieser Erniedrigung liegt für Kant in der Grobheit des Stoffes und Gewebes in dem Bau des menschlichen Leibes. Sie ist die Ursache der Trägheit, die die Fähigkeiten der Seele in einer beständigen Mattigkeit und Kraftlosigkeit erhält. Diese Trägheit ist die Quelle des Lasters. Es bilden sich nicht genugsam kräftige Vorstellungen zum Gleichgewicht gegen die Reizungen der sinnlichen Empfindungen. Ebenso ist sie die Quelle des Irrtums, weil die Schwierigkeit den Nebel der verwirrten

Begriffe zu zerstreuen und die durch verglichene Ideen entspringende allgemeine Erkenntnis von den sinnlichen Eindrücken abzusondern, dazu verführt, sich bei einer mangelhaften Einsicht zu beruhigen. Ebenso schwinden mit der Lebhaftigkeit des Leibes die geistigen Fähigkeiten. Die Kräfte der menschlichen Seele werden also von den Hindernissen einer groben Materie, an die sie innigst verbunden werden, gehemmt und eingeschränkt. Diese Beschaffenheit des Stoffes hängt aber wieder ab von dem Einfluß der Sonne. Eben diese notwendige Beziehung zu dem Feuer, welches sich aus dem Mittelpunkt des Weltsystems verbreitet, um die Materie in der nötigen Regung zu erhalten, ist der Grund für die verschiedene Beschaffenheit der Planetenbewohner. Jede Klasse ist durch die Notwendigkeit ihrer Natur an den Ort gebunden, der ihr in dem Universum angewiesen ist. „Mit der Verdünnung der Materie, mit dem Abstand von der Sonne wachsen die Geister an Vollkommenheit. Der Stoff, woraus die Einwohner verschiedener Planeten, ja sogar die Tiere und Gewächse auf denselben gebildet sind, muß um desto leichter sein, die Elastizität ihrer Fasern samt der vorteilhaften Anlage ihres Baues um desto vollkommener sein nach dem Maße, als sie weiter von der Sonne abstehen, und dem soll auch die geistige Beschaffenheit, die Trefflichkeit der denkenden Naturen, die Hurtigkeit ihrer Vorstellungen, die Deutlichkeit ihrer Begriffe, das Vermögen sie zusammenzusetzen, die Behendigkeit in der wirklichen Ausübung entsprechen.“[1] So nimmt er Stufen der Entwicklung auf den Planeten an, wo dem verschieden leichten Stoffe entsprechend die Geister verschieden klare Begriffe, leichten Verstand, schnelle Tätigkeit in kürzerer Zeit hervorbringen. „Die Vollkommenheit der Geisterwelt, sowohl als der materialen in den Planeten wächst und schreitet fort in einer richtigen Gradfolge nach der Proportion ihrer Entfernungen von der Sonne.“ „So hängt denn alles in dem ganzen Umfange der Natur in einer ununterbrochenen Gradfolge zusammen durch die ewige Harmonie, die alle Glieder aufeinander beziehend macht.“ Kurz Kant meint, daß diese rein mechanische Entwicklung des Weltalls zu der Entwicklung der Geister in einem notwendigen Verhältnis stehe und daß der Mechanismus der Materie dem Zwecke entspreche, den die Natur oder die Gottheit mittels der Natur verfolgt, Geisteswesen aller Stufen hervorzubringen, in denen die Natur sich spiegelt. So sagt er schließlich: „Nachdem die Eitelkeit ihren Anteil an der menschlichen

[illegible] Auffassung ist noch [illegible] Intellektuelles noch bestimmt. [illegible] mit der Weltanschauung des Origenes, nur daß dieser von der Seite der Geister ausgeht und je nach [illegible] empfangen läßt, während Kant von der Naturseite des Mechanismus ausgeht und zu dieser die verschiedenen Zustände der Geister in Korrespondenz setzt.

Natur wird abgefordert haben, so wird der unendliche Geist mit einem schnellen Schwunge über alles, was endlich ist, sich emporschwingen und in einem neuen Verhältnis gegen die ganze Natur, welche aus einer näheren Verbindung mit dem höchsten Wesen entspringt, sein Dasein fortsetzen." „Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne redet bei dem Anblick des bestirnten Himmels das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen."

Man kann also sagen, daß die besprochene Schrift den Gedanken der mechanischen Entwicklung der Natur im großen Stile konsequent behandelt und zuletzt diesen gesamten Mechanismus einem teleologischen Stufensystem einordnet, das die materielle und geistige Auswicklung in das engste Verhältnis setzt. Wenn er die Gottheit hier zuzieht, so geschieht es nicht so, daß er dieselbe in den mechanischen Prozeß selbst eingreifend vorstellt, der vielmehr selbständig verläuft, sondern nur so, daß er die gesamte Stufenentwicklung, die das Resultat des Mechanismus ist, um ihrer Ordnung willen und um ihrer teleologischen Beziehung willen als einen Beweis für die göttliche Vorsehung ansieht. Daß hier noch vieles in bezug auf das Verhältnis des Mechanismus zur Teleologie unklar ist, braucht nicht gesagt zu werden. Aber er hat in genialer Weise Mechanismus, dynamische und teleologische Auffassung der Natur kombiniert.

Wenn Kant hier aber vor allem den Gedanken durchführt, daß man die Entstehung des Weltalls rein mechanisch vorstellen müsse, so hat er auch für die irdische Natur bis zum Menschen herauf diese mechanische Gesetzmäßigkeit zur Geltung gebracht und zwar hat er auch solche Gesichtspunkte schon herausgehoben, die Darwin geltend gemacht hat. Fritz Schultze hat hierauf in seiner Schrift: „Kant und Darwin" schon aufmerksam gemacht, und ich will seine Ausführungen nicht unnötig wiederholen. Einmal hat Kant zu einer hylozoistischen Auffassung geneigt, die die Grenzen zwischen dem Lebendigen und dem Leblosen, zwischen Pflanze und Tier, zwischen Mensch und Tier verwischt. Der Mensch ist seiner Meinung nach zuerst vierfüßig und hat zwar „durch seine zweifüßige Stellung unendlich viel über die Tiere gewonnen, aber auch mit Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen müssen, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alten Kameraden so stolz erhoben hat."[1] Er nimmt sogar in seiner pragmatischen Anthropologie den Gedanken in Sicht, daß es eine Epoche geben könnte, da ein Orang oder Schimpanse die Organe zum Gehen,

1) Schultze S. 50.

Befühlen, Sprechen sich zum Gliederbau des Menschen ausbildete, deren Innerstes ein Organ zum Gebrauch des Verstandes enthielte und durch gesellschaftliche Kultur sich allmählich entwickelte".[1] Er macht für die Rassen der Menschen und ihre Abarten das Prinzip der Anpassung an die Umgebung und der Vererbung geltend und selbst an die Selektion hat er gedacht. Das wichtigste aber ist, daß er den Gedanken einer Naturgeschichte im Unterschied von einer Naturbeschreibung ins Auge gefaßt hat. Man muß eine „Geschichte der Natur wagen", die uns die Veränderung der Erdgestalt und die der Erdgeschöpfe, Pflanzen und Tiere darstellen soll, die sie durch natürliche Wanderungen erlitten haben und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung.[2]

Wenn er in der Kritik der reinen Vernunft bemerkt, daß die Vernunft einmal die Gleichartigkeit, dann die Verschiedenheit, endlich die Affinität fordere, so ist auch damit gesagt, daß sie darauf ausgeht, die Gattungen und ihre Varietäten durch allmähliche Übergänge zu verbinden. Das Prinzip der Homogeneität, das der Spezifikation und das der Kontinuität stellt er auf, und hieraus ergibt sich der „stufenartige Übergang von einer Spezies zur andern, welches eine Art von Verwandtschaft der verschiedenen Zweige anzeigt, insofern sie insgesamt aus einem Stamme entsprossen sind". Aber freilich sind diese Prinzipien nach der Kritik der reinen Vernunft nur Maximen, nach denen wir forschen, nicht konstitutive Prinzipien. Immerhin aber geht unsere Vernunft mit Notwendigkeit darauf aus, das empirische Material auf diese Weise in Verbindung zu setzen. Da wir freilich nach der Kritik der reinen Vernunft nur mit Erscheinungen zu tun haben, so handelt es sich nun nur um die Art, wie wir die Erscheinungen verbinden, nicht um die Erkenntnis objektiver Wirksamkeit der Dinge, also nicht im strengen Sinne um Entwicklung, sondern nur um die Betrachtung der Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung, der allmählichen Übergänge.

In der Kritik der reinen Vernunft hatte er die mechanische Naturwissenschaft und Mathematik in ihrer Selbständigkeit zu begründen versucht, wenn auch nur so, daß erstere nur mit Erscheinungen zu tun hat. In der Kritik der Urteilskraft ergänzt er diese Untersuchung durch Einführung der Zweckbetrachtung und kommt damit auf ältere Gedanken zurück. Kant setzt mit der Zweckbetrachtung bei den Wesen ein, die organisch sind, und hier nimmt er an, daß diese organischen Wesen eine besondere Stufe in dem Naturleben repräsentieren. Er unterscheidet die rein formale Zweckmäßigkeit von der empirischen Zweckmäßigkeit und die äußere Zweckmäßigkeit von der inneren. Während er die

1) a. a. O. S. 56.
2) a. a. O. S. 23f. (Zitate aus Kants physischer Geographie.)

äußere Zweckmäßigkeit zurückstellt, hebt er die innere um so mehr hervor. Wo die kausale Erklärung nicht ausreicht, in diesem Sinne Zufälligkeit übrig bleibt, werden wir genötigt, um doch einen inneren Zusammenhang herzustellen, die Kausalität des Naturproduktes so anzunehmen, als ob sie nur durch Vernunft möglich sei: die Vernunft ist hier das Vermögen nach Zwecken zu handeln und das Objekt, das nur als aus diesem möglich vorgestellt wird, wird als Zweck vorgestellt. Hier ergibt sich also der Begriff des Naturzweckes. Dieser ist da anzunehmen, wo ein Ding von sich selbst Ursache und Wirkung ist. Z. B. ein Baum erzeugt sich selbst der Gattung nach, erzeugt sich selbst als Individuum, indem er die Materie, die er zu sich hinzusetzt, zu einer spezifisch eigentümlichen Qualität verarbeitet, die der Naturmechanismus außer ihr nicht liefern kann. Endlich ist jeder Teil dieses Geschöpfs so beschaffen, daß die Erhaltung des einen Teils von der Erhaltung der anderen Teile wechselweise abhängt. Kurz, ein Ding ist dann Naturzweck, wenn es sich zu sich selbst wechselweise als Ursache und Wirkung verhält. Das ist nur zu denken möglich, wenn die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurteilt werden kann. Jeder Teil muß hier als um der anderen und um des Ganzen willen existierend vorgestellt werden, als Organ, das aber zugleich die anderen Teile mit hervorbringt. Die Teile sind nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich und sind selbst dadurch zu einem Ganzen verbunden, daß sie voneinander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. So bestimmt dann auch die Idee des Ganzen die Form und Verbindung aller Teile. Wenn wir ein organisches Wesen als zweckmäßig betrachten, so imputieren wir der Natur eine zweckmäßige Tätigkeit nach Analogie mit unserer Vernunft. Die Erforschung des Organischen ist von dem Grundsatz getragen, daß nichts von ungefähr geschehe. Dieser ist der Leitfaden für die Beobachtung einer Art von Naturdingen, die wir einmal teleologisch unter dem Begriffe der Naturzwecke gedacht haben. Der Begriff der Materie, sofern sie organisiert ist, enthält den Begriff des Naturzweckes und dieser führt notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke, der der Mechanismus der Natur untergeordnet werden muß. Durch das Beispiel, das die Natur in ihren organischen Produkten gibt, ist man berechtigt, von der Natur und ihren Gesetzen nichts als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten. Kant betont aber zunächst in häufiger Wiederholung, daß es sich hier nur um die Regel handelt, nach der man gewissen Produkten der Natur nachforscht, nicht um die bestimmende, sondern um die reflektierende Urteilskraft. Man legt der Natur Absicht bei, redet von der Weisheit, Sparsamkeit, Vorsorge, Wohltätigkeit der Natur,

ohne deshalb die Natur für ein denkendes Wesen zu halten, oder ihr einen Werkmeister zugrunde zu legen. Über die objektive Beschaffenheit der Natur sagt man hier gar nichts aus, sondern man betrachtet sie unter diesem Aspekt des Zwecks, als ob sie zweckmäßig handle, um so die Naturobjekte zusammenhängend nach einem einheitlichen Prinzip zu betrachten, die von der mechanischen Betrachtungsweise für sich angesehen nur zufällig wären. Aber Kant kann nicht genug einschärfen, daß diese Betrachtungsweise nur für unser Denken notwendig sei, aber keine objektive Gültigkeit habe, wenigstens eine solche nicht nachgewiesen werden könne. Der Begriff eines Dinges als Naturzwecks ist nur für die reflektierende Urteilskraft, ist aber nicht Gegenstand der bestimmenden Urteilskraft. Wir können weder bejahend noch verneinend entscheiden, was die Ursache der Zweckmäßigkeit der Natur sei. Trotzdem aber gibt er zu, daß der Begriff einer objektiven Zweckmäßigkeit ein für alle Zeiten notwendiges kritisches Prinzip der Vernunft sei. „Der Begriff der Zweckmäßigkeit ist für den Erfahrungsgebrauch der Vernunft eine schlechterdings notwendige Maxime. Es ist ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können und zwar so gewiß, daß man diese Einsicht dem Menschen schlechterdings absprechen muß." Aber ob in der Natur nicht ein hinreichender Grund der Möglichkeit organisierter Wesen ohne Absicht der Natur vorhanden sein könne, können wir nicht feststellen, sondern nur, daß wir nach den Bedingungen und Schranken unserer Vernunft nur ein verständiges Wesen der Natur zugrunde legen können. Die Beschaffenheit unseres Verstandes zwingt uns gewisse Dinge als Naturzwecke anzusehen, was darauf zurückgeht, daß bei uns Anschauung und Verstand auseinanderliegen und die diskursive Art unseres Denkens uns nicht ermöglicht, den kausalen Zusammenhang überall durchzuführen und deshalb die Zufälligkeit erzeugt, die dann durch die Zweckmäßigkeit in den allgemeinen Zusammenhang gebracht werden muß. Da wir nur Erscheinungen zu erkennen vermögen, so können wir über diese Erscheinungen verschiedene Betrachtungen anstellen, und die mechanische und teleologische Betrachtungsweise läßt sich reimen, wenn man die erste der letzteren unterordnet. Denn wo Zwecke als Gründe der Möglichkeit gewisser Dinge gedacht werden, da muß man auch Mittel annehmen, deren Wirkungsgesetz für sich nichts einen Zweck Voraussetzendes bedarf, mithin mechanisch und doch eine untergeordnete Ursache absichtlicher Wirkungen sein kann. Wir dürfen also beide Betrachtungsweisen verbinden und können beide, da wir ihre Grenzen nicht kennen, möglichst ausdehnen.

Es war nötig, diese Ansichten hervorzuheben, um deutlich zu machen, innerhalb welcher Grenzen Kant einer Entwicklung in der Natur auch unter dem doppelten Aspekt des Mechanismus und Zweckes gerecht werden kann. Es dürfte kaum zu leugnen sein, daß er nun doch tatsächlich für die Art unseres Erkennens die Idee der Entwicklung für die Naturwissenschaft gelten läßt, ja indem er die Natur zu der Geisterwelt in Beziehung setzt, eine einheitliche Auffassung versucht, welche die Idee der Entwicklung unter dem teleologischen Aspekte für das gesamte natürliche und geistige Universum durchführt. Dabei wird dann die skeptische Frage, die allerdings im Hintergrunde lauert, ob diese ganze Betrachtungsweise nicht bloß für unser Erkenntnisvermögen Geltung habe, schließlich im Interesse einer einheitlichen Auffassung der gesamten Weltentwicklung mehr oder weniger ignoriert.[1]

Hier sagt nun Kant: Wenn auch das Vermögen mit der bloß mechanischen Naturerklärung auszukommen nach der Beschaffenheit unseres Verstandes beschränkt sei, und man den teleologischen Gesichtspunkt zuziehen müsse, so könne man doch dem Naturmechanismus ebenso nachgehen, wie der teleologischen Betrachtung, weil man nur für uns, nicht an sich es für unmöglich halten muß, in einem etwaigen intelligiblen Substrat der Natur die Einheit für beide Betrachtungen zu finden. Daher müsse der Naturforscher, bei der Beurteilung der Dinge, deren Begriff als Naturzwecke unzweifelhaft begründet ist, immer eine ursprüngliche Organisation zugrunde legen, die den Mechanismus benutzt, um neue Formen hervorzubringen. Es ist das Bedürfnis des Erkennens, den teleologischen Naturzusammenhang zu erforschen, mittels komparativer Analogie die große Schöpfung organisierter Naturen durchzugehen, um zu sehen, ob sich daran nicht etwas „dem System Ähnliches dem Erzeugungsprinzip nach vorfinde, ohne daß wir nötig haben, beim bloßen Beurteilungsprinzip stehen zu bleiben und mutlos allen Anspruch auf Natureinsicht in diesem Felde aufzugeben." „Die Übereinkunft so vieler Tiergattungen nach einem gewissen Schema, die bewunderungswürdige Einfalt des Grundrisses durch Verkürzung der einen und Verlängerung anderer Teile, durch Einwicklung dieser und Auswicklung jener Teile läßt einen Strahl von Hoffnung ins Gemüt fallen, daß hier alles mit dem Prinzip des Mechanismus sich anfangen läßt. Die Analogie der Formen, sofern sie bei aller Verschiedenheit einem gemeinschaftlichen Vorbilde gemäß erzeugt zu sein scheinen, verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenartige Annäherung einer Tier-

1) Vgl. in bezug hierauf meine Abhandlung in den Kantstudien a. a. O.

gattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, dem Menschen bis zum Polyp, von diesen bis zu Moosen und Flechten und endlich der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, der rohen Materie, aus welcher und ihren mechanischen Gesetzen die ganze Technik der Natur abzustammen scheint", wobei man noch „auf die Archäologie der Natur zurückgehen kann, wo der Mutterschoß der Erde anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, dann andere angemessener ihrem Erzeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander hervorbringt." Man muß am Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Kurz, es ergibt sich die Aufgabe auf mechanisch teleologischem Wege das Werden der gesamten Organisation aus einfachen Grundlagen zu begreifen, und dabei wird es darauf ankommen, Mechanismus und Teleologie in ein klares Verhältnis zu setzen. Es kehrt hier dasselbe Problem wieder wie in der Naturgeschichte des Himmels, nur daß hier nicht mehr naiv beide Seiten nebeneinandergestellt werden, sondern nach ihrer Vereinbarkeit gefragt wird.

So viel steht ihm fest, der Mechanismus allein langt nicht zu, um die Möglichkeit organisierter Wesen danach zu denken, aber ebensowenig der bloß teleologische Grund, wenn ihm nicht der Mechanismus beigesellt wird, gleichsam als Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache, weil ohne diese Kausalität organisierte Wesen keine Naturprodukte wären. Der Okkasionalismus nun d. h. die Meinung, daß bei Gelegenheit jeder Begattung die oberste Weltursache jedesmal die organische Bildung gebe, so daß die Begattung eine bloße Formalität wäre, läßt die Natur fallen, weil hier keine Naturkausalität zur Geltung kommt, da das Prinzip, alles aus dem Naturzusammenhang selbst zu erklären, das Prinzip der Naturwissenschaft hier nicht genügend beachtet wird. Dagegen scheint der Prästabilismus brauchbarer zu sein: zwar nicht, wenn er nur dabei stehen bliebe im Anfange die Keime bestehen zu lassen, die dann bei günstiger Gelegenheit sich entwickeln, weil auch da der Natur wenig überlassen, vielmehr auch hier eine Fülle übernatürlicher Anstalten notwendig wäre, damit der anfängliche Keim bis zu seiner Entwicklung vor Zerstörung bewahrt bliebe. Die Epigenesis dagegen schränkt den übernatürlichen Einfluß noch mehr ein, indem sie wenigstens die Fortpflanzung auf den der Natur einwohnenden Bildungstrieb gründet. Hier ist der Naturmechanismus unter der Leitung des Prinzips der Organisation tätig. Die Individuen der einzelnen Arten entstehen so durch den Bildungstrieb. Aber Kant hat den Gedanken nicht weiter verfolgt, wie die einzelnen Arten selbst

wieder auf eine ursprüngliche Form zurückgeführt werden können. Diese Möglichkeit hat er zwar auch in das Auge gefaßt, wie wir sahen: er fordert ausdrücklich, daß man soweit als möglich in der mechanischen Forschung fortschreiten solle, und verbindet damit den Gedanken, alle Formen des Naturlebens auf eine Urform zurückzuführen, aus der sie vermittels des Mechanismus hervorgehen.[1] Aber weiter in concreto hat er den Gedanken nicht ausgeführt. Daran hinderte ihn wohl die Zweckbetrachtung, die ihn weniger der mechanisch vermittelten Entwicklung der Arten aus einer Urform nachgehen ließ als dem Gedanken, daß jede Art für sich eine Zweckidee repräsentiere. Nun blieb nur noch die Frage nach dem Zusammenhang der Welt so zu beantworten übrig, wie jeder der für sich bestehenden Organismen zu den übrigen in dem Verhältnis äußerer Zweckmäßigkeit stehe.

In dieser Hinsicht hat nun Kant wieder seine alte Idee der Stufenentwicklung unter dem teleologischen Gesichtspunkt geltend gemacht: er entwirft eine Entwicklungstheorie unter dem Gesichtspunkt der Teleologie, wonach die gesamte irdische Natur im Menschen gipfelt. Der Mensch ist nicht bloß Naturzweck, sondern auf Erden der letzte Zweck der Natur, in bezug auf den alle übrigen Naturzwecke ein System von Zwecken ausmachen. So sind die Pflanzen für die Tiere da, die sie fressen, die Pflanzen fressenden Tiere für die Raubtiere und endlich sollen alle Reiche für den Menschen sein zu dem Gebrauch, den ihn sein Verstand von allen Geschöpfen machen lehrt. Zuletzt fragt sich dann: wozu ist der Mensch da? Zwar setzt er dieser Betrachtung wieder eine andere entgegen: daß die Gewächse fressenden Tiere da seien, um den üppigen Wuchs des Pflanzenreiches zu hindern, da viele Spezies sonst erdrückt würden, die Raubtiere, um deren Gefräßigkeit Grenzen zu setzen, der Mensch, um durch Verfolgung und Verminderung dieser ein Gleichgewicht zwischen den zerstörenden und hervorbringenden Kräften der Natur zu stiften. So würde der Mensch dazu als Mittel zugleich dienen, die einzelnen Naturorganismen, die Naturzwecke sind, eben als solche zu erhalten. Dazu kommen seine Bedenklichkeiten in bezug auf die Durchführung der Zwecktheorie, da in der Natur der Mechanismus doch das Übergewicht zu haben scheint, der ja selbst den Menschen wieder zerstört, wie die vielen Erdrevolutionen Massen von Tieren vernichtet haben. Allein trotz dieser

1) Vorsichtiger spricht er sich freilich in der Kritik von Herders Ideen aus Bd. 7 S. 348f. Hier findet er die Hypothese Herders aus den niederen Organisationen, die höheren bis zu dem Menschen hervorgehen zu lassen als alle Erfahrung übersteigend, ebenso die Idee der Einheit der organisch bildenden Kraft. Übrigens erkennt er auch hier für die menschlichen Verschiedenheiten ein innerlich nach Verschiedenheit der äußeren Umstände sich selbst diesen angemessen modifizierendes Lebensprinzip an (S. 358).

Einwände bleibt Kant dabei stehen, unter dem teleologischen Gesichtspunkt eine aufsteigende Linie in der Natur bis zum Menschen anzuerkennen.

Die weiteren Untersuchungen Kants beziehen sich nun auf den Menschen als Naturzwek und es wäre zu fragen, ob Kant hier die Idee der Entwicklung zur Geltung gebracht hat. Er sieht zwei Möglichkeiten, um den Menschen als Naturzweck zu verstehen, seine Glückseligkeit und die Kultur. Allein auf das bestimmteste stellt er den ersten Zweck für sich allein in Abrede, da die Natur sicher nicht die Glückseligkeit des Menschen als letzten Zweck ins Auge fasse, was die Übel beweisen sollen. Nicht nur ist er von außen durch eine Fülle von Übeln bedroht, sondern ebenso sind seine Naturanlagen so widersinnig von dem Gesichtspunkt der Glückseligkeit aus, daß sie ihn vielmehr in selbstersonnene Plagen versetzt haben, und demgemäß seine eigene Natur für die Glückseligkeit nicht empfänglich ist. Er ist zwar als das einzige Wesen, das Verstand hat, das Vermögen sich willkürlich Zwecke zu setzen, betitelter Herr der Natur, aber doch nur ihr letzter Zweck, wenn er es versteht, der Natur und ihm selbst einen von der Natur unabhängigen Endzweck zu geben. So bleibt als Zweck der Natur nur übrig: das, was die Natur leisten kann, um ihn dafür vorzubereiten, durch seine Tätigkeit Endzweck zu werden, d. h. die formale Bedingung der Tauglichkeit sich selbst Zwecke zu setzen und die Natur als Mittel für seine Zwecke zu gebrauchen. Da nun die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken die Kultur ist, so kann als Endzweck der Natur nur die Kultur erscheinen.

Daß nun die Natur diese Kultur im Menschen hervorbringe, stellt er nicht in Abrede. Nicht nur in der Kritik der Urteilskraft S. 328, sondern ebenso in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" 1784 Bd. 7 S. 317 f. und in dem „mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" 1786 S. 365 f. spricht er sich hierüber aus. Sein Grundgedanke, den er nach verschiedenen Seiten hin ausführt, ist der, daß durch den Antagonismus der Kräfte die Natur den Menschen zum Fortschritt zwinge. Die Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln; bei dem Menschen vollendet sich diese Auswicklung aber nicht am Einzelwesen, sondern nur in der Gattung. Der Grund davon liegt in der Vernunft des Menschen, als dem „Vermögen die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller Kräfte über den Naturinstinkt hinaus zu erweitern", wozu sie Versuche, Übung, Unterricht bedarf, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählich fortzuschreiten. Da nun die Lebensfrist des einzelnen nur kurz gesetzt ist, bedarf die Natur einer vielleicht unabsehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der anderen ihre Aufklärung überliefert. Des

Menschen erster Zustand ist der des Instinktes und der gänzlichen Roheit. Er mußte die Geschicklichkeit zu stehen, zu gehen, sich mitzuteilen, zu sprechen, zu denken sich selbst erwerben und folgte ganz seinem Instinkt, der zunächst nur ein Vermögen der Vorempfindung der Tauglichkeit einer Speise zum Genuß gewesen sein mag. Nun kam aber die Vernunft, diese suchte die Kenntnis der Nahrungsmittel zu erweitern durch Vergleichung des Genossenen mit dem, was ihm ein anderer Sinn als der, an den der Instinkt gebunden war, z. B. das Auge, als dem sonst Genossenen ähnlich vorstellte. Weiter kam dazu die Phantasie, mit deren Beihilfe die Vernunft Begierden auch gegen den Instinkt erkünsteln kann, womit Lüsternheit und schließlich Üppigkeit entsteht. So wurde dem Menschen aus einzelnen Gegenständen seiner instinktmäßigen Begierde eine Unendlichkeit derselben, zwischen denen er wählen konnte. Ebenso war es mit dem Reiz zum Geschlecht, der bei Tieren beschränkt, der Vermehrung und Verlängerung durch die Einbildungskraft fähig wurde. So wird dieser Trieb zwar mehr Mäßigung erhalten, aber dauerhafter und gleichförmiger werden, je mehr sein Gegenstand den Sinnen entzogen und Gegenstand der Einbildungskraft wird. Eine Neigung aber dadurch inniger und dauerhafter zu machen, daß man sie den Sinnen entzieht, zeigt das Bewußtsein einiger Herrschaft der Vernunft über die Antriebe. Weigerung führte von bloß empfundenen zu idealen Reizen, von der tierischen Begierde zur Liebe, und damit vom Gefühl des Angenehmen zum Geschmack am Schönen, damit ergab sich Sittsamkeit, die Neigung durch guten Anstand anderen Achtung einzuflößen als die Grundlage wahrer Geselligkeit. Nachdem sich die Vernunft in die ersten unmittelbar empfundenen Bedürfnisse gemischt und damit diese über den Moment hinausgehoben hatte, zeigte sie sich so als das Vermögen die kommende Zeit sich gegenwärtig zu machen, nicht bloß den Augenblick zu genießen. Hierin ist die Quelle von Sorgen und Bekümmernissen, deren die Tiere überhoben sind. Der Mann sah die wachsende Mühseligkeit seiner Arbeit, das Weib die Beschwerlichkeiten, denen die Natur ihr Geschlecht unterworfen hatte; dazu sahen sie den Tod voraus. So entstanden die Übel durch den Gebrauch der voraussehenden Vernunft; in ihrer Nachkommenschaft zu leben, war eine tröstende Aussicht. Endlich sah sich der Mensch als Zweck und Herrn der Natur, so daß er die Tiere nicht mehr als Mitgenossen, sondern als Mittel für seine Zwecke ansah, worin zugleich dunkel das Bewußtsein enthalten war, daß er keinen Menschen so zu seinem Mittel machen dürfe wie die Tiere. Mit dem Bewußtsein Selbstzweck zu sein, ist er aus dem Mutterschoße der Natur entlassen. Hiermit hört die Vernunft auf, ein Werkzeug der Befriedigung von allerhand Neigungen zu sein. Die Vernunft treibt ihn nun zur Entwicklung der

in ihm gelegten Fähigkeiten und erlaubt ihm nicht in den Stand der Roheit zurückzukehren, aus dem sie ihn gezogen hatte. So ist der Übergang aus der Rohheit eines tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelbande des Instinkts zur Leitung der Vernunft, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit vollzogen. Für die Gattung ist hiermit ein Fortschritt zum Besseren gegeben, nicht für das Individuum. Denn sobald die Vernunft mit der Tierheit ins Gemenge kam, mußten bei der Schwäche der Vernunft Übel und Laster entspringen. So fängt die Geschichte der Freiheit vom Bösen an. Es entsteht der Widerstreit der Kultur mit der Natur als die Quelle aller Übel und Laster, der damit enden muß, daß vollkommene Kunst wieder Natur wird.[1] Wie die Kultur Laster hervorbringt, zeigt er an dem Geschlechtstriebe, der von Natur mit 16 bis 17 Jahren eintrete, indes die Kultur es erschwert wegen der wachsenden Bedürfnisse, ihn zu dieser Zeit schon so zu befriedigen, daß der Mann sich samt Weib und Kind erhalten kann. Die Natur hat nun aber nicht die Instinkte in den Menschen gelegt, um sie zu unterdrücken. Ihre Anlage ist nicht auf den gesitteten Zustand gestellt, und so kommt der zivilisierte Zustand in unvermeidlichen Widerstreit mit dem Naturtrieb, der Laster und Elend zur Folge hat. Die Natur ferner hat das Leben des Menschen beschränkt und die Wissenschaften fordern ein langes Leben. So ist auch hier ein Widerstreit zwischen der Natur und Kultur. Fragt man nun aber, was die Natur damit gewollt habe, daß sie den Menschen in solchen Zwiespalt mit sich brachte, so meint er, sie habe ihn eben damit selbständig machen wollen, ihn tauglich machen wollen, sich selbst Zwecke zu setzen, um die Natur als Mittel für seine Zwecke zu gebrauchen. Sie habe gewollt, daß der Mensch alles, was über die mechanische Ordnung seines tierischen Daseins hinausgeht, gänzlich aus sich selbst hervorbringe. Die Natur hat es darauf abgesehen, daß der Mensch nicht durch Instinkt geleitet sei, sondern daß alles sein eigenes Werk sei, die Erfindung seiner Bedeckung, seiner Sicherheit, aller Ergötzlichkeit des Lebens. Der Mensch sollte, wenn er aus der Rohheit zur Geschicklichkeit, Vollkommenheit der Denkungsart und Glückseligkeit sich emporgearbeitet hatte, davon das Verdienst allein haben. Als Mittel des Fortschritts sieht er nun vor allem den Antagonismus in der Gesellschaft an, den Streit zwischen dem Gesellschaftstrieb und dem Trieb, sich zu isolieren. Die „ungesellige Geselligkeit" d. h. die Tendenz, in der Gesellschaft alles nach seinem Sinn zu wollen, ist es, die ihn zwingt, den Hang der Faulheit durch Ehrsucht, Habsucht, Herrschsucht zu überwinden, wodurch alle Geschicklichkeiten gebildet

[1] Man hat später davon gesagt, daß die Freiheit des Menschen Freiheit zur zweiten Natur werden müsse.

werden, die Talente, wie der Geschmack. „Dank sei der Natur für die Unverträgsamkeit, für die mißgünstige wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt bleiben.“ Statt der Eintracht eines arkadischen Schäferlebens will die Natur Zwietracht. „Die natürlichen Triebfedern, die Quellen der Ungeselligkeit, woraus so viele Übel entspringen, die aber doch wieder zu neuer Anspannung der Kräfte, mithin zu mehr Entwicklung der Naturanlagen antreiben, verraten also die Anordnung eines weisen Schöpfers“ (Bd. 7 S. 323). Er hebt hervor, daß die Geschicklichkeiten nur vermittels der Ungleichheit unter den Menschen entwickelt werden, wo die einen die mechanischen Tätigkeiten, die anderen Wissenschaft und Kunst bearbeiten und die letzteren die ersteren niederhalten. So ist auf der einen Seite Gewalttätigkeit, auf der anderen innere Ungenügsamkeit. Aber gerade diese Gegensätze sind notwendig, um zum Recht zu führen, zur Organisation der bürgerlichen Gesellschaft. Ebenso aber findet durch den Kulturfortschritt eine Disziplinierung der Neigungen statt. Die Verfeinerung des Geschmacks, der Fortschritt der Wissenschaften bringt eine Menge Begehrlichkeit und Übel mit sich, aber zugleich eine Geschliffenheit und Verfeinerung für die Gesellschaft, wodurch die Menschen, wenn nicht sittlicher, doch gesitteter und zu einer Herrschaft vorbereitet werden, in der die Vernunft allein Gewalt haben soll, während die Übel die Kräfte stählen, um ihnen nicht zu erliegen, und so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken fühlen lassen. Daß Widerstreit, Zwietracht an die Stelle des tierähnlichen instinktiven Lebens trat, daß infolge von dem Übergang von dem Jägerleben zu dem Nomaden- und Ackerbauleben eine Trennung derer von verschiedener Lebensart und ihre Zerstreuung auf der Erde sich ergab, das führt er auch in dem an den Bericht der Genesis angeschlossenen „mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“ aus S. 376f. Mit dem Ackerbau mußten sich die Menschen zusammentun, um ihren Boden zu verteidigen und um sich gegenseitig zu helfen. Da konnten die Bedürfnisse des Lebens durch Tausch befriedigt werden; so entstand Kultur und der Anfang der Kunst, der Geselligkeit und bürgerlichen Sicherheit. Damit aber kam auch die Ungleichheit unter die Menschen. Wenn aber schließlich die Hirten mit den Ackerbauern in Streit gerieten, so erhielt dieser Krieg wenigstens noch das Bewußtsein der Freiheit. Als aber eine Zusammenschmelzung beider stattfand, ergab sich mit dem vorläufigen Ende aller Kriegsgefahr auch das Ende der Freiheit, der Despotismus mächtiger Tyrannen und bei der kaum angefangenen Kultur seelenlose Üppigkeit; viehisches Genießen und sklavisches Dienen kamen oben auf. Kant kommt hier zu dem Resultate, das er übrigens auch in der Kritik der Urteilskraft wiederholt, daß die

beständige Neigung der Herrschsucht, Habsucht, Ehrsucht zwar immer wieder zum Kriege führe, wo vielleicht die Kräfte des Staates noch mehr von der beständig sich steigernden Zurüstung zum Kriege als vom Kriege selbst verzehrt werden. Aber auf der Kulturstufe, wo das Menschengeschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, die Menschen weiter zu bringen (Bd. 7 S. 381), weil dieser immer gefürchtete Krieg die enge Verbindung der Stände zur wechselseitigen Beförderung ihres Wohlstandes, sowie die Freiheit fördert, die noch übrig ist, ja den Oberhäuptern die Achtung vor der Menschheit noch abnötigt. Er dient dazu, alle Talente, die zur Kultur förderlich sind, im höchsten Grade zu entwickeln. So sieht er in letzter Hinsicht in dem Kriege selbst doch wieder nur einen „unabsichtlichen Versuch der Menschen, aber einen tief verborgenen absichtlichen der obersten Weisheit, Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch die Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben vorzubereiten."[1] Diese Meinung spricht er auch sonst[2] aus, indem er den Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren in der Menschheit anerkennt.

Die Ungleichheit, die Ungeselligkeit, die Selbstsucht muß in einer bürgerlichen Gesellschaft eingeschränkt werden, welche das Recht verwaltet. Eine gerechte bürgerliche Verfassung ist die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung. „Der Mensch ist das Tier, das einen Herren nötig hat." Seine selbstsüchtige Neigung verleitet den Menschen, sich selbst von dem Gesetz auszunehmen, das er als vernünftiges Wesen wünscht. So bedarf er einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche. Da er aber diesen Herrn wieder nur aus der Menschheit nehmen kann, so kann er schwerlich einen Gerechten finden, und es kann nur eine Annäherung an das Ideal stattfinden. So führt der Antagonismus der Kräfte dazu, in dem bürgerlichen Verein Sicherheit zu suchen. In diesem werden die feindlichen Kräfte durch das Recht eingeschränkt, und hier tun selbst die Neigungen die beste Wirkung, weil sie eingeschränkt der Forderung der Kultur dienen und diszipliniert werden. Allein das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig. Und hier ist es wieder dieselbe Ungeselligkeit, Unverträgsamkeit, die dazu zwingt, in dem Antagonismus der Staatskörper und großen Gesellschaften einen Zustand der Ruhe ausfindig zu machen, d. h. sie treibt durch Kriege, durch Zurüstung zu denselben, durch viele Verwüstungen, Umkippung, Erschöpfung der Kräfte hindurch dazu, aus dem Zustand der Wilden

1) Kritik der Urteilskraft Bd. 4 S. 330.

2) Vgl. besonders die kleine Schrift: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht Bd. 7 S. 317 f.

in einen Völkerbund zu treten, wo jeder Staat seine Sicherheit von diesem hat. So werden die Menschen genötigt, einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Sicherheit einzuführen, „der aber nicht ohne Gefahr sein soll, damit die Kräfte der Menschen nicht einschlafen". So betrachtet er die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur, um eine vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann. Von der Erreichung dieser Absicht findet er schon die Anfänge in der Gegenwart, da die Staaten in einem so künstlichen Verhältnisse gegeneinander stehen, daß keiner ohne Verlust seines Einflusses nach außen in der inneren Kultur nachlassen kann. Ebenso kann die bürgerliche Freiheit nicht angetastet werden, ohne daß der Nachteil davon in Gewerben, Handel gespürt und damit eine Abnahme der Kräfte des Staates herbeigeführt wird. Wenn man den Bürger hindert, auf jede ihm beliebige Art, die mit der Freiheit anderer zusammen bestehen kann, seine Wohlfahrt zu suchen, so hemmt man die Lebhaftigkeit des Betriebes und die Kräfte des Ganzen. Daher wird die persönliche Einschränkung immer mehr aufgehoben, allgemeine Freiheit der Religion nachgegeben, Aufklärung gefördert. Schließlich werde auch diese Aufklärung bis zu den Thronen hinaufgehen und auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß üben, so daß sie die Bemühungen des Volks um Aufklärung nicht hindern. Auch wird der Krieg schließlich als ein so unsicheres, durch die anwachsende Schuldenlast bedenkliches Unternehmen erscheinen und der Einfluß jeder Staatserschütterung auf die anderen Staaten so merklich werden, daß diese letzteren sich als Schiedsrichter anbieten, und so kann die Hoffnung bestehen, daß das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst zustande komme. Kant wendet schließlich diesen Gedanken auf die Geschichte an und meint einen Fortschritt zum Besseren zu entdecken und die Hoffnung zu begründen, daß doch mit der Zeit sich die Menschheit zu einem Zustand emporarbeitet, in dem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung auf Erden erfüllt werden.

Das Gesagte zeigt, daß Kant, von der Natur ausgehend, als das Ziel der Entwicklung der Natur die volle Entwicklung der Kultur ansieht, und daß er meint, auf dem Wege des Antagonismus der Kräfte werde die Natur dieses Ziel erreichen, insofern gerade die Gegensätze, welche sich in der Geschichte hervortun, den Menschen zwingen, aus der tierischen Roheit sich zum Kulturzustand zu erheben und einen Ausgleich der Gegensätze, vor allem der egoistischen und

der gesellschaftlichen Triebe herbeizuführen. So hat Kant hier die Idee der Entwicklung im vollen Maße zur Geltung gebracht.

In der Natur entwickelt sich mittels des Mechanismus die gesamte Masse der Weltkörper gesetzmäßig; diese Idee hat er nicht aufgegeben, wenn er auch später in der Natur nur mit Erscheinungen und deren kausaler Betrachtung zu tun zu haben glaubt. Auch den Gedanken gibt er nicht auf, daß man so weit als möglich versuchen soll, die Naturwesen in der Naturgeschichte in ihrem Werdeprozeß nach mechanischen Gesetzen zu verfolgen. Aber die teleologische Betrachtung kommt hinzu, und da faßte er die Idee, daß man nicht nur versuchen könne, die gesamte Natur aus einfachen Elementen und Grundformen zu begreifen, sondern daß man die teleologische Betrachtung der Natur dahin ausdehnen könne, daß sie in immer gesteigerten Gestalten schließlich zum Menschen sich erhebe, eine Entwicklung, die möglichst zugleich in ihren mechanischen Vermittelungen verstanden werden soll. In den Menschen hat die Natur eine Fülle von Anlagen hineingelegt, die derselbe in dem Entwicklungsprozeß der Geschichte aus anfänglicher Roheit in immer vollkommener werdender Kultur auswickelt, wozu das Mittel der Antagonismus der Kräfte sein sollte, insbesondere der Gegensatz der Selbstsucht und des Gesellschaftstriebes, deren Ausgleich zu einer Staatsverfassung, endlich zu einer weltbürgerlichen allgemeinen Verfassung der Staaten führen soll, in welcher dann alle Anlagen des Menschen zu voller Entwicklung kommen können, die die Natur in ihn gelegt hat. Auch hier ist der Antagonismus der Kräfte die mechanische Form, in der sich der Naturzweck vollzieht. Kant hat also hier unter dem Gesichtspunkt des Naturzwecks eine Vorstellung von der Entwicklung gebildet, die Natur wie Geschichte umspannt und den Mechanismus in den Dienst der Teleologie stellt. Die Vernunft, von der er hier spricht, ist nicht theoretische und nicht praktische, sondern nur technische Vernunft, das Vermögen, „die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller Kräfte über den Naturinstinkt hinaus zu erweitern" und erscheint selbst als eine im Dienste des Naturzwecks wirksame Kraft und als eine Gabe der Natur.

Kant hat also den Prozeß der Natur und der Geschichte unter dem gemeinsamen Aspekt des Naturzwecks zusammengestellt und hat diesen Prozeß als eine kontinuierliche Entwicklung aufgefaßt, welche sich durch den Antagonismus der Kräfte und ihr Aufeinanderwirken vollzieht. Es dürfte schwerlich ganz zutreffen, wenn Medicus (Kantstudien 4. 1900 S. 63 f. zu Kants Philosophie der Geschichte) meint, Kant habe hiermit nur ein Beurteilungs-, kein Erklärungsprinzip der Geschichte geben wollen. Er war vielmehr der Meinung, daß, wie schon in der Natur selbst das Zweckprinzip zum Verständnis der organischen Welt hinzu-

genommen werden muß, dies erst recht in der Geschichte geschehen muß, und zunächst sucht er den Geschichtsprozeß mit unter dem Naturzweck zu betrachten. Wenn er auch oft genug versichert, das Zweckprinzip gehöre der reflektierenden (nicht der bestimmenden) Urteilskraft an, so hat er doch die Betrachtung nach kausaler Methode der Betrachtung nach dem Zweck untergeordnet und hat so versucht, durch die mechanische Vermittelung des Antagonismus der Kräfte den Zweck sich durchsetzen zu lassen. Man versteht Kants Absicht doch falsch, wenn man meint, für ihn sei der Zweck, die Idee nur ein Beurteilungsprinzip. Er ist ihm mehr: er ist eine Macht, die den Mechanismus in seine Dienste nimmt.[1] Die rein kausale Geschichtsschreibung ist ideenlos und versteht den Sinn der Geschichte und der Natur nicht. Es wird für Kant unter der Hand das Prinzip der Beurteilung, das Prinzip der reflektierenden Urteilskraft doch zu einem in der Geschichte wirksamen Prinzip, das den Mechanismus bestimmt. Geschichtskonstruktion im falschen Sinne[2] könnte sich da doch nur dann ergeben, wenn man das Recht hätte, alle Ideen aus der Geschichte zu verbannen. Kant hält das aber nicht einmal für die Natur für möglich, wie wir gesehen haben. Sind die Ideen dem Geschichtsprozeß immanent, so hat man auch ein Recht, sie in der Geschichtsphilosophie zu verwerten, ja es wäre sehr fraglich, ob man die Geschichte überhaupt verstände, wenn man sie aller Ideen beraubte. Wenn Kant auch durch seinen Satz, der Zweck gehöre nur der reflektierenden Urteilskraft an, seine Geschichtsauffassung in ein wunderliches Halbdunkel gestellt hat, so hat er doch die Zweckbetrachtung mit der mechanisch-kausalen Betrachtung so verwoben, daß er in der Geschichte die Verwirklichung eines Naturzwecks sah, die sich in allmählichem Prozeß durch Vermittelung des psychologischen und sozialen Mechanismus vollzieht.[3]

1) Auch Tröltsch a. a. O. stimmt dieser Auffassung zu S. 122f., 138f.

2) Diesen Einwand macht Lamprecht, Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik 1897 S. 161f. Herder und Kant als Theoretiker der Geschichtswissenschaft.

3) Lamprecht a. a. O. will die Geschichte rein kausal auffassen, auf Grund einer mechanischen Sozialpsychologie, und alle Ideen aus der Geschichte ausschließen, und will ferner nur Nationalgeschichte, nicht aber Weltgeschichte, höchstens Inbeziehungsetzen der Nationalgeschichten. Aber wenn er Kant Geschichtskonstruktion vorwirft, so übersieht er dabei völlig, daß seine eigene Tendenz, die Geschichte nur kausal zu verstehen, doch am Ende ebenso auf apriorischen Voraussetzungen ruht, vermöge deren er die Induktion für die einzig berechtigte Methode hält. Es ist aber gar nicht in Abrede zu stellen, daß man auch da, wo man mit Kant den Mechanismus, auch den psychologischen und sozialpsychologischen, dem teleologischen Prinzip oder dem Prinzip der Vernunft in der Geschichte einordnet, der kausalen Betrachtung vollkommen gerecht werden kann, die Lamprecht will, ohne völlig exklusiv gegen den Geist in der Geschichte zu werden und den Geist in den psychologischen Mechanismus und diesen in den allgemeinen Naturmechanismus aufzulösen.

Aber damit ist seine Betrachtung nicht abgeschlossen. Nicht bloß die technische, auch die moralische Vernunft kommt für den Entwicklungsgang der Menschheit in Betracht. Hier muß nun notwendig die Frage entstehen, wie der Naturzweck der Kultur, der sich in der Entwicklung der Gattung realisiert, zu dem Vernunftzweck und seiner Realisierung in Verhältnis trete.

Der nächste Zusammenstoß zwischen dem Einfluß der praktischen Vernunft und dem Naturzweck ergibt sich bei der Entstehung des Staates und der weltbürgerlichen Verfassung. Wenn Kant VII, 329 sagt, daß „alles Gute, das nicht auf die moralisch gute Gesinnung gepfropft ist (wie Zivilisation zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit, Kultur durch Kunst und Wissenschaft) für sich lauter Schein und schimmerndes Elend ist, daß in diesem Zustande das menschliche Geschlecht verbleiben werde, bis es sich aus dem chaotischen Zustand seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird", so ist hier jedenfalls das Weltbürgertum als die Vorbedingung für einen wahrhaft moralischen Zustand aufgefaßt. Ob nun aber dieser vollkommene staatliche Zustand nur als Naturzweck betrachtet wird, wie wir bisher gesehen haben, oder ob Kant ihn selbst zugleich als moralische Aufgabe ansieht, das wäre die Frage. Und in dieser Hinsicht gibt Kant eine doppelte Antwort. Der letzte Naturzweck ist für ihn zugleich Forderung der praktischen Vernunft.

Kant hat das Rechtsleben selbst in seiner Rechtslehre von 1797 auf die praktische Vernunft gegründet. Nach ihm ist das erste, was die praktische Vernunft fordern muß, daß die Freiheit eines jeden mit jedermanns Freiheit bestehe, damit sie sich betätigen könne. Das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann. Das Recht ist also die Basis für die Betätigung des moralischen Menschen. Kant meint, daß eo ipso mit dem Recht Zwang verbunden sei, weil es das Recht der Freiheit ist, sich selbst zu behaupten. „Das strikte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwangs vorgestellt werden." Das Recht hat nun als Vernunftrecht oder Naturrecht die unwandelbaren Prinzipien für das statutarische Recht aufzustellen. Das statutarische Recht entsteht durch die positive Gesetzgebung des Staates. Wenn im Naturzustand jeder seine Freiheit und sein Eigentum nur selbst schützen kann, so ist dieser Zustand von der Vernunft nicht gebilligt, weil bei dieser Verteidigung die subjektive Willkür den freiesten Spielraum hat. Der Eintritt in den Staat ist also von der moralischen Vernunft gefordert. Die Verfassung des Staates muß die Freiheit aller Bürger wahren und so beschaffen

sein, daß sie dies vollkommen tut; bis sie diesem Anspruch voll genügt, ist sie nur provisorisch. Ebenso sind die Staaten untereinander im Naturzustand und dieser Zustand ist ebenfalls durch einen allgemeinen Staatenverein in einen peremtorischen Rechtszustand zu verwandeln. Bevor das erreicht ist, haben die Staaten das Recht der Selbstverteidigung im Kriege, wiewohl die Vernunft ihr unwiderstehliches Veto ausspricht, es soll kein Krieg sein. „Man kann sagen, daß die allgemeine fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft ausmacht." Das abstrakte Gesetz der praktischen Vernunft wird hier zu einer die Geschichtsentwicklung gestaltenden Macht, indem die Vernunft in allmählichem Prozeß das natürliche Leben des Menschen unterwirft, indem sie Staatenbildung, fortschreitende Verbesserung der Staatsverfassung, Verbindung der Staaten, Weltbürgerrecht allmählich hervorruft und so den ewigen Frieden anbahnt.

Was also nach der obigen Betrachtung die Natur durch den Antagonismus der Kräfte zustande brachte, eine Kultur mit einer staatlichen und weltbürgerlichen Ordnung, das bringt hier die praktische Vernunft zustande. Die Entwicklung würde hier nicht eine Entwicklung der Natur sein, sondern Tat der praktischen Vernunft, zu der höchstens die Natur wegen des Streites der Neigungen die Veranlassung gegeben hätte. Schon im Rechtsgebiete finden wir also zwei Auffassungen, die nicht ganz harmonieren. Einmal erscheint das Recht als das Naturprodukt, das andere Mal als das auf Veranlassung des Streites im Naturzustand postulierte und mit Vernunftnotwendigkeit sich geltend machende praktische Vernunftprodukt. Indes kann man diese Doppelstellung der Sphäre der Legalität wohl begreifen, wo es nicht auf die Gesinnung, nicht auf die Motive ankommt.[1] Hier ist eben die Grenze zwischen dem Naturgebiet und dem Vernunftgebiet. Da hier nicht Moralität, sondern Legalität das Charakteristische ist, so kann man den Staat von zwei Seiten betrachten, als Produkt der Not, um die Naturtriebe in ihrem Antagonismus einzudämmen, das eben die Natur durch den Antagonismus hervorbringt, und als Produkt der Vernunft, sofern die Vernunft die Forderung des Staates, des Staatenvereins, des ewigen Friedens stellt. Sieht man freilich auf die Vorstellung von der Entwicklung, so wird diese anders aufgefaßt, wenn die genannten Ziele durch die Natur hervorgebrachte Naturzwecke sind, als wenn sie Erzeugnisse der praktischen Vernunft sind, zu denen

1) Es gibt eine Betrachtung vom dem Standpunkt der Forderung der praktischen Vernunft und eine Betrachtung vom Naturzweck aus. Im Grunde haben schon Plato und Aristoteles auch beide Seiten der Staatsentstehung hervorgehoben, das sinnliche Bedürfnis und die Vernunft. Auch Spinoza läßt den Staat einerseits wie Hobbes aus Selbstsucht entstehen und sieht doch in ihm zugleich eine Offenbarung der Vernunft.

die Natur nur die Veranlassung gibt. Das eine Mal haben wir es mit einer natürlichen Entwicklung zu tun, das andere Mal mit einer Tat der praktischen Vernunft, welche die Natur in ihre Schranken weist, oder welche im besten Falle sich in allmählichem Prozesse die Naturtriebe dienstbar macht. Im ersten Falle wäre die Geschichte der Staaten Naturprodukt, in dem zweiten Falle bericht der Fortschritt auf der Tat der praktischen Vernunft, die die ungeordneten Naturverhältnisse in fortschreitendem Maße dem Rechte unterordnet.

Wenn es im Gebiet des Rechts noch möglich ist, die Entwicklung desselben auch auf natürlichem Wege zu verstehen und aus dem Antagonismus der Kräfte, die die Natur in den Menschen gelegt hat, mit Hilfe der technisch-praktischen Vernunft begreiflich zu machen, so ist dies im Gebiete der moralisch-praktischen Vernunft nach Kant unmöglich. Hier ergeben sich verschiedene Gesichtspunkte für das Verhältnis der praktischen Vernunft zur Entwicklung, je nachdem der Vernunftzweck aufgefaßt wird. Einmal hat Kant den rein apriorischen Charakter der praktischen Vernunft hervorgehoben und hat die Freiheit als den Realgrund des moralischen Gesetzes, wie das Gesetz als den Erkenntnisgrund der Freiheit bezeichnet. Danach scheint es, als ob die moralisch-praktische Vernunft in völliger Autonomie verharrte und die moralische Freiheit als gute Gesinnung sich völlig selbst genügte. Auf diesem Standpunkte kann eigentlich von einer Entwicklung nicht die Rede sein. Dieser Selbstzweck ruht völlig in sich selbst und eine Beziehung zu der Natur scheint überflüssig. Da aber der Mensch einmal doch zugleich Sinnenwesen ist, so würde nun höchstens die Forderung bestehen, daß auch die Sinnlichkeit des Menschen, die Neigungen so eingeschränkt würden, daß sie dem moralischen Gesetze nicht widersprechen. Nach dieser Seite bemerkt Kant, daß die Vernunft als Schiedsrichterin auftrete, wenn der Antagonismus der natürlichen Triebe sich geltend mache, um sie von sich aus einzuschränken. Die Achtung vor dem Gesetz soll die dauernde Gesinnung sein, die sich als Triebfeder des Handelns unter der Voraussetzung betätigt, daß wir als homo phaenomenon, als empirische Menschen einerseits dem Gesetze mit unseren Neigungen nicht entsprechen, andrerseits aber doch als homo noumenon, als Teilhaber der praktischen Vernunft uns wissen, die an uns die Forderung stellt zu herrschen und als Antrieb durch das Gefühl der Achtung auf den Willen wirkt, um die Neigungen dem Gesetz gemäß einzuschränken. Bei dieser Auffassung kann im Grunde von einer Entwicklung schwerlich die Rede sein. Die apriorische Vernunft ist zeitlos und beansprucht die Herrschaft ihres Gesetzes auch für die empirische Welt der Neigungen. Diese Ethik ist wesentlich Gesinnungsethik, hat durchaus formalen Charakter, indem überall nur das allgemeine Gesetz, Ur-

schränkend auf die Neigungen wirkt. Nichts kann im vollen Sinne gut genannt werden als ein guter Wille.

Allein bei dieser Auffassung, die einen schroffen Dualismus verrät, ist Kant nicht stehen geblieben. Er stellt vielmehr neben dem rein formalen allgemein gültigen Gesetz, das uns für sich allein als die formale Vernunftbedingung unserer Freiheit verbindet, ohne von einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen, ein Gesetz auf, das doch auch a priori einen Endzweck bestimmt, dem nachzustreben es uns verbindlich macht, und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Das höchste Gut für das endliche vernünftige Wesen ist Glückseligkeit, aber nicht für sich allein; als solche für sich allein ist sie nicht einmal Naturzweck, sondern nur unter der Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit als der Würdigkeit glücklich zu sein. Die Verknüpfung dieser beiden Faktoren der moralischen Würdigkeit und der Glückseligkeit ist nun aber nicht bloß Sache des einzelnen; sie ist nur in einem Reiche der Geister realisierbar und setzt voraus, daß die Natur sich dem sittlichen Zwecke unterordne. Auch hier macht Kant zunächst seinen Dualismus geltend. Die Empirie zeigt den Zwiespalt zwischen der Natur und dem sittlichen Zwecke. Der Begriff der praktischen Notwendigkeit dieses Guts stimmt nicht mit dem theoretischen Begriffe von der physisch bedingten Verwirklichung desselben zusammen, wie die Empirie zeigt. Trotzdem bleibt Kant nicht bei einem völligen Dualismus zwischen der Natur und der praktischen Vernunft stehen. Das zeigt sich besonders in der Kritik der Urteilskraft. Vielmehr erkennt er in dieser die Möglichkeit der Vereinbarkeit beider an, obgleich empirisch ein Gegensatz zwischen der Naturseite und der praktischen Vernunft besteht. Die Natur ist doch den Einwirkungen der praktischen Vernunft zugänglich. Das beweist sie durch die Kultur, die in Wissenschaft, Kunst, Recht vorbereitend für die moralische Durchdringung der Natur wirkt, d. h. dafür, daß die Natur der moralischen Würdigkeit gemäß Glückseligkeit bietet. Gerade die technisch praktische Vernunft, welche den Menschen über die Stufe des Instinkts hinausführt, macht ihn auch als Naturwesen für die Freiheit zugänglich. Von hier aus gewinnen auch die Neigungen einen teleologischen Charakter, indem sie durch ihren Antagonismus nicht nur die Notwendigkeit offenbaren, daß die Vernunft als Schiedsrichterin auftritt und ihre Forderungen geltend macht; vielmehr fügt sich die Natur mit ihrem Naturzweck, der Kultur dem Zweck der moralischen Vernunft ein, und die Tätigkeit der Vernunft ist nicht bloß negativ einschränkend, sondern sie harmonisiert die Natur, die der praktischen Vernunft in ihrem Kulturstreben selbst auf halbem Wege entgegenkommt. Auch darin betätigt sich die

praktische Vernunft, daß sie die Glückseligkeit anderer befördert, was er in der Tugendlehre nach verschiedenen Seiten ausführt. Er erkennt also eine positive Tätigkeit der Vernunft auf die Natur an, die nach dem Maßstabe der moralischen Würdigkeit auch die Natur als Mittel für die Glückseligkeit verwendet. Und während der Naturzweck Glückseligkeit für sich nicht sein kann, weil die Natur für sich keine Glückseligkeit hervorbringt, so kann die von der moralischen Vernunft beherrschte Natur wohl zum Mittel für die Glückseligkeit derer verwendet werden, die als moralische Menschen ihrer würdig sind. Auf diese Weise kann also durch sittliche Tätigkeit der moralische Endzweck nach und nach herbeigeführt werden und die praktische Vernunft ist hier die Quelle des moralischen Fortschritts in der Welt, insofern sie durch ihre Tätigkeit den letzten Weltzweck fördert, dem die Natur auch dienen soll. Der letzte Naturzweck, die Kultur und die bürgerliche Verfassung ist das Mittel für den höchsten moralischen Zweck. Auf Grund des Rechts können ungehindert alle Naturanlagen sich entfalten, wie es der Naturzweck will, und die praktische Vernunft kann sich ihrer zur Herstellung des Reichs moralischer Geister bedienen. So mündet der Naturzweck in das Reich moralischer Zwecke aus.

Fassen wir das Resultat dieser Untersuchung zusammen, so zeigt sich von der moralischen Vernunft eine doppelte Auffassung. Das eine Mal scheint die Vernunft nur als die Macht, welche die natürlichen Neigungen einschränkt. Da ist ein Dualismus zwischen der natürlichen Entwicklung und der praktischen Vernunft vorhanden. Das andere Mal scheint der Naturzweck mit seiner Entwicklung in den Zweck der praktischen Vernunft einzumünden und diese erscheint als die Vollenderin der natürlichen Entwicklung, deren Resultate sie für sich verwendet und harmonisiert. Erst durch sie kann es dahin kommen, daß die Naturanlagen sich völlig harmonisch entfalten, daß die der moralischen Würdigkeit entsprechende Glückseligkeit erreicht wird.

Denselben doppelten Standpunkt zeigt Kant auch in seiner Auffassung des Bösen. Wenn es seiner Meinung nach die Neigungen waren, die der praktischen Vernunft Widerstand leisteten, so frug er, woher dieser Widerstand der Neigungen komme. Nun ist die eine Betrachtungsweise die, daß gerade diese Neigungen durch ihren Antagonismus die Tätigkeit der technisch-praktischen Vernunft und auch schließlich der moralischen Vernunft herausfordern und so im großen Zusammenhang betrachtet sich als Mittel für die Anregung zum Fortschritt erweisen, die Natur entwickelt sich rascher als die Vernunft, die anfänglich noch schwach ist und erst der Anregung durch die schon entwickelte menschliche Natur mit dem Antagonismus ihrer Kräfte und ihren Neigungen bedarf, um in kräftigere Aktion zu treten.

Allein auf der anderen Seite konnte Kant hierbei doch nicht stehen bleiben, wenn er dem Menschen a priori Freiheit zuschrieb, die von aller Empirie unabhängig sein sollte. Wie konnte diese Freiheit sich gegen die Neigungen so schwach zeigen? Wenn von der Natur aus gesehen der Antagonismus der Leidenschaften als ein Anregungsmittel für die Aktivität der Vernunft erscheint und so dem Zweck der Moralität dient, welche auf diese Anregung hin sich um so energischer betätigt, so ist von der Vernunft und Freiheit angesehen die Schwäche der Vernunft als eine minderwertige Betätigung der Freiheit zu beurteilen, und da die Freiheit sich betätigen kann, so ist diese Schwäche auf einen Abfall, einen intelligiblen Fall zurückzuführen. Kant hat diese Meinung in der Religion innerhalb der Grenzen bloßer Vernunft ausgesprochen.

Von der Naturseite angesehen kann man also sagen, was die Natur für sich hervorbringt, ist der Antagonismus der Kräfte, die dadurch zur Betätigung gereizt werden. Die Neigungen sind ferner das Mittel, durch das die Natur die praktische Vernunft zur Aktion zwingt, die anfangs noch schwach ist. Von der ethischen Seite angesehen muß man aber sagen: daß die Vernunft noch nicht die Herrschaft führt, daß die Natur selbständig in ihren Trieben und Leidenschaften sich betätigt, das ist die Schuld der Freiheit, die sich hätte betätigen sollen. Von der Natur aus angesehen, zeigt die Entwicklung des Naturzwecks eine Vorbereitung für das Sittliche, in der Kultur, im Staatsleben, und ebenso in dem Antagonismus der Naturtriebe, der die Vernunft als ordnende Macht herausfordert, also eine Zielstrebigkeit auf das Sittliche. Vom Sittlichen angesehen aber sollte die jederzeit gleiche apriorische Vernunft immer die Herrschaft haben, und daß sie dieselbe nicht hat, beruht auf einer Schuld, darauf, daß sich die Freiheit in der Empirie nicht geltend gemacht, daß die Vernunft die Herrschaft nicht behauptet hat. Diese letztere Auffassung paßt nicht wohl in die Entwicklungslehre, weil sie von einer überzeitlichen Freiheit ausgeht, die gefallen ist.

Das Böse ist also das eine Mal ein Durchgangspunkt, der den Übergang zu einer vollkommeneren Entfaltung der Vernunft bildet, das andere Mal hat es absoluten Charakter als radikales Böse: es ist das eine Mal auf eine Schwäche der noch unentwickelten Vernunft zurückzuführen; das andere Mal ist es ein Akt der Freiheit in einem intelligiblen Fall.

Wie in bezug auf die Beurteilung des Bösen Kant einen doppelten Standpunkt einnimmt, so auch in bezug auf die Befreiung von demselben. Dem intelligiblen Fall entspricht eine intelligible Umkehr. Wie das Böse eine falsche Grundmaxime des freien Willens ist, so ist auch die Umkehr eine Umkehr der Gesinnung, der Grundrichtung, die intelligibel ist, also eigentlich überzeitlichen

Charakter trägt. Die Grundgesinnung der Achtung vor dem Gesetz wird zur herrschenden Maxime gemacht. Aber diese Umkehr, eben weil sie übergeschichtlich ist, können wir nicht feststellen.

Aus dieser Revolution geht aber eine Reform hervor, die sich in der empirischen Welt zeigt. Die allmählich fortschreitende Herrschaft der guten Gesinnung offenbart sich in dieser Reform. Zunächst freilich wird das in bezug auf die Einschränkung der Neigungen betont und da macht sich der dualistische Standpunkt immer noch fühlbar.

Aber Kant geht weiter, indem er den Fortschritt nicht bloß negativ als Reform auffaßt, sondern auch positiv so, daß es immer mehr gelingt, durch Tätigkeit das höchste Gut zu fördern, die Glückseligkeit in Harmonie mit der moralischen Würdigkeit zu mehren, und hier kann die Entwicklungsidee wieder anknüpfen. Denn wenn die volle Entfaltung der Anlagen der Naturzweck ist, der nur vollkommen realisierbar ist, wenn diese Anlagen harmonisch geordnet nicht einander widersprechen, so wird dieser Naturzweck erst durch die moralischen Personen voll erreicht, welche den moralischen Zweck, die Beförderung des höchsten Gutes zum Inhalt ihres Willens gemacht haben und sich bemühen, für dieses Ziel tätig zu sein. Von hier aus läßt sich nun sagen, daß die Natur ihren Zweck, die möglichste Entfaltung aller Anlagen, völlig nur durch die sittliche Tätigkeit erreiche, daß also die Entwicklung der Natur in den durch den guten Willen hervorgebrachten Fortschritt ausmündet, und hier erst ihr Ziel befriedigt findet, da ohne das moralische Gesetz, ohne eine sittliche Tätigkeit der Widerstreit der Kräfte nicht vermieden wird, der zwar zugleich auch der Anlaß für ihre Steigerung ist, der aber doch einer harmonischen Ordnung schließlich Platz machen muß. Was als radikales Böse von dem absoluten Standpunkt der Moral aus aufgefaßt wird, ist, wie wir sehen, von dem Standpunkt der Naturentwicklung der notwendige Anlaß, um alle Kräfte zu entfesseln und die technisch praktische Vernunfttätigkeit anzuregen, und endlich die moralische Vernunft zu veranlassen, daß sie sich als schiedsrichterlich ordnende und harmonisierende Macht gegenüber den Naturanlagen geltend macht, die unter ihrer Leitung sich erst voll entfalten können, weil sie hier einander nicht mehr stören. Diese Ansicht hat Kant auch in einer kleinen Schrift interessant beleuchtet, die von dem Ende aller Dinge handelt.[1]

Kant hat, wie er früher in seiner Naturgeschichte des Himmels sich über die irdischen Verhältnisse hypothetisch hinauswagte, für die Einzelnen seine Theorie von dem Fortschritt dadurch zum Abschluß gebracht, daß er eine über

[1] Bd. 7 S. 411 f.

dieses Leben hinausgehende Betätigung des sittlichen Willens, eine fortschreitende moralische Tätigkeit annahm, die in außerirdischen Sphären sich fortsetzen, die aber nur die Betätigung der immergleichen guten Gesinnung sein sollte. Der Gesinnung nach ist der Mensch noumenon und ist keinem Zeitwechsel unterworfen; nur die Betätigung schreitet fort. Daß dieser Fortschritt aber immer zugleich noch Unvollkommenheit in sich schließt und nur eine fortgesetzte Annäherung an die Vollendung des höchsten Gutes stattfindet, hebt er ausdrücklich in der kleinen Schrift, das Ende aller Dinge, hervor. Hier findet er die Vorstellung, daß alle Veränderung in physisch-moralischer Hinsicht aufhören wird, empörend, während andererseits die eines ewigen Fortschritts ohne Erreichung des Ziels zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Übeln sei. Kant hat hier darauf hingewiesen, daß wir theoretisch über dieses Dilemma nichts ausmachen können, sondern nur praktisch bei der Vorstellung stehen bleiben sollen, welche der sittlichen Idee am förderlichsten ist, bei der Idee des Fortschritts, wo man dann den Erfolg aus den zum besten Endzweck gewählten Mitteln der Vorsehung überlassen soll. In dieser Hinsicht macht er besonders geltend, daß man das Christentum nicht so auffassen solle, daß die Wahl des Endzwecks durch Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf Lohn bestimmt, oder durch das bloße Pflichtgesetz geboten sei, sondern daß man ihn frei wählen dürfe, frei den Willen Gottes sich aneigne in der Erwartung, daß Gott geneigt sein werde, das Weltbeste herbeizuführen (426). Kant bleibt also zuletzt, in bezug auf Erreichung des Endziels, im Unbestimmten, da er nicht dogmatisch verfahren will, und beschränkt sich auf das praktisch Wertvolle. Deshalb gibt er überall der Hoffnung Ausdruck, daß die Menschheit vom Schlechteren zum Besseren fortschreite, selbst in dem Jenseits. Im Fortschreiten des menschlichen Geschlechts werde nicht die Kultur der Talente, der Geschicklichkeit, des Geschmacks, überhaupt die Entwicklung der Kultur dauernd der Moralität voraneilen, was für die Sittlichkeit und das physische Wohl gefährlich sein würde, sondern die sittliche Anlage der Menschheit werde schließlich die Kultur, die sich in ihrem eiltertigen Laufe verfängt und oft stolpert, überholen und auf die Kultur so mäßigend einwirken, daß sich die Glückseligkeit nach der Moralität richtet (417). Kant betrachtet also hier den Prozeß der menschlichen Geschichte so, daß die Entfaltung der Kultur der Entfaltung der Moral voraneile, daß aber die mit der Kultur verbundenen Nachteile, der Antagonismus der Kräfte, sowie der Überschuß der Bedürfnisse über die Mittel, sie zu befriedigen, einmal doch diese Kräfte selbst stärke und übe, sodann aber zur Anregung der Moralität diene, welche allein den eudämonischen Trieb in seinen mannigfachen Erscheinungsformen in

gesetzmäßiger Weise harmonisch gestalten und befriedigen kann, und dieser Fortschritt soll sich selbst in einem jenseitigen Leben fortsetzen.

So angesehen ist die Zwecktheorie Kants und seine Auffassung von der teleologischen Entwicklung der Menschheit einheitlich, sofern der Naturzweck in dem Weltprozeß durch die Steigerung der Organismen bis zum Menschen und durch die Steigerung der menschlichen Anlagen in der Kultur sich durchsetzt und mit Hilfe des aus sittlicher Gesinnung hervorgehenden Handelns allmählich vollendet wird, so daß alle Anlagen der Natur in der menschlichen Gattung realisiert werden und in der höchsten Sittlichkeit auch der Naturzweck seine Vollendung erfährt. Nur ist die Art, wie dieses letzte Ziel erreicht wird, hier nicht in einer gerade fortschreitenden Linie gedacht, sondern so, daß zuerst die sinnliche Natur selbständig sich entwickelt und die technische Vernunft in ihren Dienst nimmt und der moralischen Vernunft voraneilt, bis schließlich die praktische Vernunft ihre Herrschaft durchsetzt und dann auch alle Naturanlagen harmonisiert. Die Entwicklung geht also durch zwei Stadien hindurch, eines unter dem Voraneilen der Sinnlichkeit und eines, wo sie der moralischen Vernunft untergeordnet und nun erst voll harmonisiert wird.[1]

Noch einen Schritt hat Kant getan, um den Fortschritt der Moral zu begründen, er hat sie auf die Religion und die religiöse Gemeinschaft gestützt, und auch hier kommt die Idee der Entwicklung in Betracht. Die Moral für sich kann zwar die Harmonisierung der Natur versuchen, zumal ihr die Natur durch ihre Zielstrebigkeit entgegenkommt. Aber die Voraussetzung für eine volle Harmonisierung von Vernunft und Natur ist doch dies, daß beide auf dieselbe Einheit zurückgehen, daß im letzten intelligiblen Grund Natur und Vernunft geeint sind. Dieses Bewußtsein, daß das Naturgesetz und das Sittengesetz auf dieselbe Einheit zurückzuführen sind, ist für das Handeln außerordentlich wertvoll, weil darin die Garantie dafür liegt, daß die Harmonisierung von Vernunft und Natur gelingt. Nun ist aber diese Garantie um so nötiger, da empirisch die praktische Vernunft auf Widerstand seitens der Natur außer und in uns stößt. Um die Hoffnung aufrecht zu erhalten, ist deshalb Gott ein Postulat der praktischen Vernunft, der für das, was in unserem Handeln und seinen Resultaten mangelhaft ist, die Aussicht auf Ergänzung desselben gewährt. Die Religion ist dann das Tun des Sittlichen als Gottes Gebot, verbunden mit der Hoffnung, daß, wo unsere Kraft nicht ausreicht, Gott ergänzend eingreifen werde, wenn wir auch die Art dieses Eingreifens nicht wissen.

1) Es ist zu beachten, daß S. [illegible] zwar [illegible] Entwicklung deutlich betont, zuletzt überragt das sittliche Bewußtsein [illegible] Dann kommt die Periode der Herrschaft [illegible]

Auch hier zeigt sich eine doppelte Auffassung. Das eine Mal wird das radikale Böse, der Dualismus stark betont. Die Religion des guten Lebenswandels bedarf der Gemeinschaft; für die Kräftigung des moralisch-religiösen Bewußtseins, zum gegenseitigen sich fördern im Guten ist eine Organisation der Gemeinschaft, eine Kirche nötig. Um organisiert zu sein, muß sie statutarischen Charakter annehmen. Da nun aber durch das radikale Böse der Mensch in die Sinnlichkeit verstrickt ist, so leidet darunter auch die Kirche. Der eudämonistische Charakter führt dazu, daß die Menschen das statutarische Element zum Gottesdienst für sich machen, durch solchen äußeren Dienst bei Gott in Gunst kommen wollen, als sinnliche die Religion versinnlichen. Was also Mittel zur Pflege der Moralität ist, die organisierte Gemeinschaft, wird unter dem Einfluß des radikalen Bösen zu einem Institut äußerer Statuten und Observanzen, die nur ein Klerus kennt und vorschreibt. So entsteht Afterdienst und Pfaffentum. Dazu kommt, daß, da man gerade um des radikalen Bösen willen die Kirche als ein göttliches Institut ansieht, man auf die historische Stiftung derselben als eine göttliche besonders Gewicht legt und an Stelle des reinen Religionsglaubens den historischen Glauben an die göttliche Gründung, göttliche Stifter, heilige Urkunden, Wunder und ähnliches zur Bedingung der Seligkeit macht, wo dann wieder ein Klerus der berufene Interpret des historischen Glaubens ist. So entsteht ein Verderben der statutarischen Religion, dem, wie die vorchristlichen Religionen[1] so schließlich auch das Christentum selbst verfallen ist. Statt daß der reine Religionsglaube in den Mittelpunkt tritt, den zu pflegen die Organisation da sein soll, wird ein historischer Glaube und ein äußerliches Zeremonienwesen zum Mittelpunkt der Religion. Hier bleibt nun nur übrig, daß eine völlige Umkehr stattfindet, daß der reine Religionsglaube den historischen Glauben und das Zeremonienwesen möglichst verdrängt, damit die Religion Religion des guten Lebenswandels, rein moralische Religion werde. Das Statutarische, das nur Mittel zur Pflege des reinen Glaubens sein soll, ist Selbstzweck geworden. Hier ist eine Umkehr nötig, die schließlich dahin führen muß, daß das äußerlich Statutarische des historischen Glaubens und der äußeren Zeremonien in dem reinen Religionsglauben verschwinde, der apriorischer Natur in sich selbst haltbar ist und dieser Mittel an sich nicht bedarf. Hier ist ein schroffer Gegensatz zwischen der durch das radikale Böse verdorbenen eudämonistischen Religion statutarischer Gunstbewerbung und dem Zustand der wirklich Bekehrten, die die statutarische Seite der Kirche nur insoweit zulassen, als sie Mittel zur Beförderung des reinen Lebenswandels ist. Hier

1) In diesen sind es nur einzelne wenige, die von diesem Verderben verhältnismäßig frei blieben. Rel. in d. Gr. Bd. 10 S. 149f., 202f.

ist der sich stets gleiche, überzeitliche, rein moralische Glaube durchaus gegen die geschichtliche Form, und von Entwicklung kann kaum die Rede sein. Die statutarische Religion ist ein Verderben, Afterdienst und Pfaffentum, Kriecherei der Gunstbezeugung, Fetischdienst geworden und muß radikal verändert werden.

Auf der anderen Seite aber ist doch die rein apriorische Religion der guten Gesinnung nur durchzusetzen in der Gemeinschaft. Seiner Natur nach sucht der Glaube sich den sozialen Trieb anzueignen, und die Kirche ist keineswegs bloß um des radikalen bösen Willen notwendig. Vielmehr liegt es in der Idee der Kirche nicht bloß unsichtbare Kirche zu sein, sondern sie will als organisierte statutarische Formen annehmen. Wie erst durch die Organisation der bürgerlichen Gesellschaft der Rechtszustand eintritt, so wird erst durch die Organisation der Gemeinschaft das religiöse Leben gepflegt. Diese Gemeinschaft aber durchläuft verschiedene Stufen. Da der Mensch wegen seiner natürlichen Entwicklung zunächst eudämonistisch gerichtet ist, nimmt auch die Religion statutarische Formen an, welche diesem Eudämonismus entsprechen. Aber diese statutarischen Formen werden doch zum Mittel für die Beförderung der Religion des moralischen Lebenswandels, indem sie teils als rein äußerliche Zeremonien überwunden, teils in den Dienst des reinen Religionsglaubens als Vehikel gestellt werden. So ist der Übergang von dem eudämonistischen Naturzustand durch das statutarische Gesetz vermittelt, das zuerst in den Dienst der Eudämonie gestellt, zum Mittel für Gunstbewerbung bei Gott gemacht wird, dann aber für die sinnlichen Menschen doch als Zuchtmittel für die Erziehung zum moralischen Lebenswandel dient. Da werden dann die heiligen Urkunden, je mehr die moralische Vernunft erstarkt, in den Dienst des reinen Religionsglaubens gestellt, die Observanzen zum Mittel und Vehikel für diesen gemacht. Je mehr der reine Religionsglaube sich geltend macht, um so mehr nimmt er dies statutarische Kirchenwesen in seinen Dienst, die heiligen Urkunden werden rein moralisch gedeutet, der historische Glaube wird Illustrationsmittel, Symbol für den reinen Religionsglauben, die zeremoniellen Handlungen werden vereinfacht und behalten ihren Wert als Beförderungsmittel der moralischen Gesinnung.

So stellt die Religionsgeschichte auch den Prozeß dar, wie die Religion aus dem natürlichen Zustand eudämonistischer Religion durch Statuten und Observanzen und historischen Glauben sich allmählich zum reinen Religionsglauben erhebt. Die christliche Religion steht auf dem Punkte, wo die Vernunftreligion über die statutarische Religion siegt und die Statuten nur als Mittel für die Beförderung des reinen Religionsglaubens gelten, und wenn sich auch im Christentum das statutarische Element eine zeitlang wieder in den Mittelpunkt gestellt hat, so

ist doch der reine Religionsglaube in der Gegenwart zu Kraft gekommen und wird sich immer konsequenter dahin durchsetzen, daß alle statutarischen Einrichtungen nur zur Beförderung des reinen Religionsglaubens verwendet werden. So ist ein Fortschritt von statutarischer Gesetzmäßigkeit zur moralischen Freiheit. Die Gemeinschaft wird immer mehr Gemeinschaft von freien Gliedern werden, die einander in der Betätigung der Religion des guten Lebenswandels fördern. Die Priester werden Volkslehrer. Die statutarische Seite ist das Mittel der Verwirklichung des reinen Religionsglaubens.

Kurz auch von hieraus angesehen geht der Weg des Menschen von dem eudämonistischen natürlichen Leben durch die Vermittlung des statutarischen Gesetzes zu dem moralischen Leben, das in dem Menschen mittels der statutarischen Ordnungen erweckt wird, deren er bedarf, sofern er Naturwesen, empirischer Mensch ist, um durch dieses Gängelband aus dem eudämonistischen Naturleben zur Religion des guten Lebenswandels geführt zu werden, die der letzte Zweck der Weltentwicklung ist, auf den alles hintendiert. Denn in ihr ist schließlich die wahre Vereinigung der Eudämonie mit der Moralität erreicht und dadurch erst auch der Naturzweck realisiert, die volle Entfaltung aller Naturanlagen, die durch die Moralität harmonisiert werden.

Überblicken wir die Ansichten Kants mit Bezug auf die Frage nach der Entwicklung, so finden sich bei ihm verschiedene Elemente. Einmal hat er die Idee einer mechanisch-dynamischen Entwicklung der Materie angenommen, um aus ihr die Weltkörper mit ihren Verschiedenheiten zu erklären und später hat er auch den Gedanken ausgesprochen, daß man den Versuch machen könne, die ganze Kette der Lebewesen auf mechanischem Wege zu erklären: in dieser Hinsicht kann man ihn einen Vorläufer der Deszendenztheorie nennen. Zu dieser Betrachtung kam aber die teleologische hinzu. So kam er auf die Idee, die Natur teleologisch-mechanisch zu verstehen und er betrachtet sie nun so, daß die ganze Kette der Naturwesen im Menschen gipfeln und durch die Geschichte hindurch eine gesteigerte Kulturentwicklung stattfinden sollte, welche im Weltbürgertum ihren Gipfel erreicht, unter dem sich alle Anlagen sollten entfalten können, die die Natur in den Menschen gelegt hatte. Hier nahm er also eine Entwicklung unter dem Gesichtspunkte des Naturzwecks an, der den ganzen Prozeß in seinem Zusammenhang teleologisch verständlich machen sollte und der den Mechanismus in seinen Dienst nahm. Allein auch hierbei blieb er nicht stehen, da er bei der Anwendung der Zwecktheorie nur bei dem Selbstzweck sich beruhigen konnte. Dieser war aber in der Kultur noch nicht gegeben, weil diese für sich über den Antagonismus der Kräfte noch nicht hinauskam und noch nichts in sich Wertvolles ent-

halten sollte. Diesen Selbstzweck fand er in der Moral, in dem Reich der Geister, in welchem die Natur dem Sittengesetz, die Glückseligkeit der moralischen Würdigkeit untergeordnet sein sollte. Nun konnte er entweder die Moral der Natur und dem Naturleben entgegensetzen oder er konnte die Moral und das Naturleben in eine Linie stellen und die Entwicklung mit dem Naturleben beginnen und in der mit der Natur geeinten Moralität enden lassen. Die erstere Auffassung führt zu einem Dualismus, wonach die Moral nur Einschränkung des Naturlebens zustande brächte und von Entwicklung keine Rede sein könnte. Da kann die zeitlose apriorische abstrakte Vernunft nur als das Naturleben einschränkende Macht, als rigoristische Bekämpferin aller Neigungen, als Unterdrückerin des radikalen Bösen erscheinen. Die andere Auffassung würde gerade die Antagonismen, die das Naturleben für sich, insbesondere die menschliche Natur als bloß von technischer Vernunft unterstützte Natur hervorbringt, als den Beweis dafür nehmen, daß die Naturentwicklung für sich ein Fragment bleibt, daß die moralische Vernunft als das ordnende Prinzip sich betätigen müsse, das auch die Naturgegensätze harmonisiert und so das höchste Gut als Endziel im unendlichen Prozeß realisiert. Die Stufen, die hier durchlaufen werden, sind das Naturleben mit seinen Trieben und Antagonismen, das Rechtsleben mit seiner Legalität, die Moralität, welche das Naturleben der Moral unterordnet, ja so einordnet, daß das Glückseligkeitsstreben nun erst durch seine moralische Gestaltung zu wahrer harmonischer Befriedigung kommen kann. Die äußere Legalität ist hier das Vehikel und Mittel für die Durchführung der Moralität, teils indem das Staatsleben erst die Betätigung der moralischen Freiheit ermöglicht, teils indem das Statutarische der Kirchen zum Vehikel für die Forderung des reinen praktischen Religionsglaubens und seine Betätigung gemacht wird.

Kant hat also auch hier nicht sowohl eine Ansicht aus einem Gusse, als vielmehr die Anregung für verschiedene Auffassungen des Entwicklungsproblems gegeben, für die mechanisch-dynamische Auffassung der Naturentwicklung, für die mechanisch-teleologische unter dem Aspekt eines letzten Naturzweckes, den er auf die Naturseite der Menschenwelt, und auf ihre geschichtliche im Staatsleben und Weltbürgertum endende Entwicklung ausdehnt, für die moralische Auffassung, nach welcher die moralische Tat der Subjekte den Mechanismus und den Naturzweck in ihren Dienst nimmt und mit deren Hilfe durch Gegensätze hindurch im Lauf der Geschichte dem moralischen Endziel, dem höchsten Gut, sich immer mehr annähert.[1]

1) Troeltsch a. a. O. meint, Kant habe [illegible] spekulative, nach der die Geschichte [illegible] spekulative, die den Gang der Entwicklungen auf den [illegible]

Endlich aber findet sich bei Kant auch eine Auffassung, die dualistisch gerichtet, der Entwicklungstheorie abgekehrt ist, wo die Moral apriorisch für sich besteht als Gesinnung und nur einschränkend auf die Natur, insbesondere die Neigungen einwirkt. Es ist merkwürdig, wie Kant die entgegengesetzten Ansichten in sich verarbeitet hat, die man heutzutage für unvereinbar hält, einmal die Entwicklungslehre unter einer der genannten Formen — die ja auch wieder später auseinandergingen, die mechanisch-dynamische Entwicklungsidee, die teleologische Entwicklungsidee unter dem Aspekt des Naturzweckes, wo sich die Entwicklung mit Hilfe des physischen und psychischen Mechanismus vollzieht, und die Idee des Fortschritts unter dem Gesichtspunkt der fortschreitenden Moralität, die die Naturfaktoren mit ihren Gegensätzen in ihre Dienste nimmt — und die dualistische Auffassung auf der anderen Seite, wonach die zeitlose praktische Vernunft dem homo phaenomenon gegenübersteht und nur eine Einschränkung des natürlichen Lebens durch die Moral, ja eine Beschränkung der Moral auf das Zentrum des guten Willens gegenüber aller Natur, eine Scheidung des praktischen Lebens von dem theoretischen Naturerkennen zur Geltung gebracht wird und das theoretische Leben, das sich auf das Erkennen des Naturmechanismus bezieht, für die Moral der guten Gesinnung gleichgültig erscheint.[2] Ich habe in einer früheren Arbeit Kant mit Sokrates verglichen, der ebenfalls der Anfänger einer neuen Geistesentwicklung war, die sich in den verschiedensten Formen darstellt. Die vorliegende Untersuchung bewährt dieses Urteil auch in bezug auf die Entwicklungsidee

kann man noch besser sagen: Kant hat in bezug auf die Geschichte die kausale Betrachtung (den psychologischen Mechanismus auch der Sozialpsychologie) der Betrachtung der Geschichte als Naturzweck eingeordnet und den Naturzweck schließlich wieder dem absoluten Zweck der Moral eingefügt, der Verwirklichung des moralischen Reiches oder religiös des Reiches Gottes. Gott soll die Einheit des Natur- und des Sittengesetzes garantieren. Freilich geht Kant auch wieder für beide auf den intelligiblen Grund der Welt, sowohl der Natur wie der Vernunft als letzte Einheit zurück, in dem der Gegensatz beider, wie der Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft möglicherweise ausgeglichen ist, da nur unsere Vernunft diese Unterschiede macht. Die Konsequenz dieser ins Auge gefaßten Möglichkeit wäre freilich eine Aufhebung der Geschichte in Schein, da für die intellektuelle Anschauung alles zumal geschaut wird, der Unterschied zwischen dem, was durch uns möglich ist (praktische Vernunft) und was durch uns wirklich ist (theoretische Vernunft), verschwindet.

2) Die Gegenwart scheint sich in zwei Lager zu teilen. Das eine erkennt die Entwicklungsidee an und vertritt sie in mechanischer Form oder in dynamisch teleologischer Form, wie sie in seiner Art schon Goethe vertreten hatte. (Vgl. insbesondere die Ausführungen von Bielschowskys Goethe Bd. II S. 15, 16, 20.) Das andere ist dualistisch, setzt Natur und praktische Vernunft, theoretisches und praktisches Erkennen in Gegensatz und steigert den Dualismus noch besonders durch die absolute Auffassung vom Bösen. Kant hat die Elemente zu beiden Ansichten. Bei dem Dualismus wollte er doch nicht stehen bleiben; er wollte auch die letzten Gegensätze doch wieder auf seine Weise einer höheren Einheit einordnen.

IV

EINIGE GEDANKEN ÜBER KANT UND PESCHEL

VON

DR. FRIEDRICH HAHN

O. Ö. PROFESSOR DER GEOGRAPHIE AN DER UNIVERSITÄT KIEL

Als gegen Ende des Jahres 1903 mehrere Mitglieder der Universität Königsberg zusammentraten, um im Gedächtnisjahre Kants eine dem Leben und den Lehren des großen Philosophen gewidmete Festschrift herauszugeben, konnte es nicht zweifelhaft sein, daß auch der Vertreter der Geographie an der Hochschule Kants die Verpflichtung habe, sich an dieser Festschrift zu beteiligen. Nicht als ob es nötig gewesen wäre, eine ganz vergessene Seite der Tätigkeit Kants wieder in helleres Licht zu rücken. Wenn Paul Lehmann in seinem geistreichen Vortrag, den er 1886 vor den in Dresden versammelten deutschen Geographen hielt[1], die Vertreter der Erdkunde auf unseren Universitäten aufforderte, in Kant den Mann zu begrüßen, der als erster mit Erfolg daran ging, die Geographie zu einer lebensfähigen akademischen Disziplin zu machen, so war dies nicht so zu verstehen, als ob die Tätigkeit Kants auf dem Gebiete der Erdkunde bei den deutschen Geographen zu irgend einer Zeit in unerfreuliche Vergessenheit geraten wäre. Im Gegenteil, wie Lehmanns Vortrag selbst, ferner die zitatenreiche Arbeit von G. H. Schöne[2] und noch manche andere Schriften zeigen, hat seit hundert Jahren kaum ein Geograph in Deutschland das Wort ergriffen, der nicht in irgend einem Punkte seines Arbeitsgebietes in Berührung mit Kant getreten wäre und dies nicht anerkannt hätte. Insbesondere sind jüngere Geographen immer stolz darauf gewesen, wenn sie in ihrer Erstlingsschrift nachweisen konnten, daß der Königsberger Weltweise sich an einer Stelle seiner Werke bereits mit dem Problem beschäftigt habe, mit dem sie sich selbst mit größerem oder geringerem Erfolg abmühten. Dabei kam es auch wohl vor, daß sie nicht ohne Erstaunen wahrnahmen, wie der große Kant als Geograph und Naturforscher bisweilen nicht die besten Quellen oder solche, die schon für seine Zeit nicht ganz ausreichend waren, benutzt hatte und dadurch auf seltsame Irrwege geraten war. Besonders die beiden Erdbebenschriften Kants, so anregend und vielgelesen sie sind, haben

1) Kants Bedeutung als akademischer Lehrer der Erdkunde. Verh. d. 6. Deutschen Geographentages, 119 ff.

2) Die Stellung Immanuel Kant innerhalb der geogr. Wissenschaft. Altpreuß. Monatsschrift Bd. 33.

der Kritik manchen Angriffspunkt geboten, und in der Tat gehören sie nicht zu seinen glücklichsten Leistungen.[1] Hat man in diesem Falle und sonst noch mehrfach unleugbare Schwächen Kants nicht selten mit unbilliger Respektlosigkeit hervorgehoben, so hat es andererseits nicht an Männern gefehlt, die für Kants geographische Arbeiten, selbst die minder hervortretenden, eine geradezu begeisterte Verehrung zeigten.

Dahin gehört u. a. der merkwürdige Leipziger Astrophysiker Friedrich Zöllner (1834—1882). Ich denke hierbei nicht an die zu manchen Bedenken Anlaß gebende Tätigkeit Zöllners in seinen letzten Lebensjahren, sondern an den Forscher in der Vollkraft seines Strebens, als er der Wissenschaft, die er als erster und bis jetzt einziger an der Leipziger Universität vertrat, neue glanzvolle Bahnen eröffnete. Zahlreich, wie die philosophischen Beziehungen Zöllners zu Kant, sind auch die naturwissenschaftlich-geographischen, die vereinzelt schon in den 1865 erschienen „Photometrischen Untersuchungen", d. h. dem größeren der beiden Werke mit diesem Titel hervortreten. Bald sind es Kants Ideen über den Saturnring oder über den Schwerpunkt des Mondes, bald solche über meteorologische und ozeanographische Probleme, die Zöllner anregen. Wer in jenen Jahren an Zöllners meist nur von einer geringen Zahl von Zuhörern besuchten, aber auf diese einen mächtigen Einfluß ausübenden Vorlesungen über physische Geographie, über Meteorologie oder über Sinnestäuschungen (ein Lieblingsgebiet Zöllners) teil nahm, der wird sich erinnern, wie erfreut der eifrige Redner war, wenn er nachweisen konnte, wie schon Kant in irgend einer weniger beachteten, zunächst paradox erscheinenden Stelle seiner Schriften Richtiges geahnt oder Wege gewiesen hatte, die noch immer auf die rechten Wanderer warteten. Jedenfalls erreichte Zöllner damit, daß seine Zuhörer Achtung vor dem Geographen Kant gewannen, und mancher hat damals beim Antiquar eine oder die andere Kantische Schrift erstanden. Gern spürte Zöllner Kants Quellen nach und suchte sie noch mehr als es Kant möglich gewesen oder angezeigt erschienen war, auszubeuten. Ebenso wie Kant fühlte sich Zöllner zu der „aufgeweckten und gedankenreichen Manier" Lichtenbergs hingezogen. Wenn er in seinen Vorlesungen über Meteorologie auf den Einfluß anderer Gestirne als die Sonne auf die Witterung zu reden kam, zitierte er gern den Lichtenbergischen Satz, den auch Kant an die Spitze seiner erst 1794 geschriebenen Abhandlung „Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung" gestellt hat: „Der Mond sollte zwar nicht auf die Witterung Einfluß haben, er hat aber doch darauf Einfluß!"

1) I. Kants Werke. Hartensteinsche Ausgabe Bd. 9, 25ff., Leipzig 1839.

Gleichzeitig mit Zollner, über dessen ganze wissenschaftliche Stellung und auch über seine Beziehungen zu Kant man mit Vorteil Felix Kerbers Lebensbeschreibung[1] nachliest, lehrte in Leipzig der Geograph Oskar Peschel, gelehrt und bewundert von seinen zahlreichen Schülern, von der Nachwelt, die nicht genügend beachtet hat, daß die knappen vier Jahre der Lehrtätigkeit, die ihm gegönnt waren, doch nur die vielfach noch unreifen Anfänge seiner Entwicklung zeigen konnten, nicht immer wohlwollend beurteilt, gerade jetzt aber, wo uns zu beobachten vergönnt war, von den angehenden Geographen und zwar ohne eine bestimmte Veranlassung wieder mehr gewürdigt, obgleich diese ja nur seine auch mit ihren Schwächen unverwüstlich anregenden Schriften, nicht mehr aber die Erinnerung an seine fesselnde Persönlichkeit besitzen.

Peschels Stellung zur Philosophie war eine sehr eigenartige. Seine Doktordissertation, die nie gedruckt zu sein scheint, behandelte ein philosophisches Thema, und unter seinen kleineren, von J. Löwenberg in drei Bänden gesammelten Abhandlungen finden sich namentlich im zweiten und dritten Band mehrere, die einen stark philosophischen Zug haben. Auch im ersten Band gehört dahin mehreres über Karl Ritter und besonders die Aufsatzreihe über den Darwinismus. Aber Peschel wollte nicht eigentlich als ein Freund der Philosophie gelten. In einer Vorlesung sagte er einmal bei einer Zurückweisung zu weit gehender teleologischer Spekulationen: „Meine Herren, ich bin kein Philosoph, und ich habe in meinem Leben wenig Zeit damit verloren, zu philosophieren.“ Man könnte über diese Worte erschrecken, wüßte man nicht, daß sie nicht so böse gemeint sind, wie sie klingen. Hat doch Peschel auch einmal gesagt: Für die Erweiterung der geographischen Wissenschaft ist ihre Pflege an Universitäten wohl ziemlich gleichgültig, ein Wort[2], das er selbst durch seine Tätigkeit aufs bündigste widerlegt hat. So war Peschel auch trotz allem ein philosophischer Kopf, der über Kosmos und Menschen, über Denken und Erkennen, ja selbst über ästhetische Fragen viel und gewissenhaft nachdachte. Sind aber auch die Fäden, die von Peschel zu dem Philosophen Kant hinüberführen, nur sehr schwach, so sind dafür die Beziehungen zu dem Geographen Kant um so inniger. Peschels Geschichte der Erdkunde zeigt, daß er Kants geographische Schriften sehr wohl kannte und in Ehren hielt, ja er rechnet Kant ebensogut wie Gatterer, Zeune und Karl Ritter zu „unseren Geographen“[3] und weist Kants in der Form, die

1) Karl Friedrich Zöllner. Ein [illegible]. Berlin 1883.
2) Abhandl. zur Erd- und Völkerkunde. Bd. I. Leipzig 1877. S. 161.
3) Gesch. der Erdkunde. 2. Aufl. [illegible]. München 1877. S. 80.

man ihr gegeben hat, so traurig entstellter physischer Geographie einen Platz neben Torbern Bergmann und J. R. Forster an.[1]

Peschels ganze Auffassung und Handhabung der Erdkunde als Wissenschaft zeigt nun aber eine höchst auffällige Ähnlichkeit mit derjenigen, die wir bei Kant finden. Peschel war bekanntlich nicht von Haus aus Geograph, er wurde durch kaufmännische Tätigkeit, juristische Studien und politisch-journalistische Wirksamkeit hindurch allmählich zur Erdkunde geführt und dachte noch zehn Jahre vor seinem Tode gewiß nicht daran, daß er einmal als Professor der Geographie sterben würde. Aus seiner Tätigkeit an der Augsburger Allgemeinen Zeitung heraus ging er am 1. Dezember 1854 zum „Ausland" über, wo ihn zunächst besonders die Grenzgebiete zwischen Staatswissenschaft, Tagesgeschichte und Erdkunde anzogen. Wie er dann später zur Beschäftigung mit Morphologie der Erdräume gekommen ist, nämlich durch die Prüfung der Wahrscheinlichkeit und Denkbarkeit von Küsten- und Inselumrissen auf alten Karten, erzählt er selbst in den „Neuen Problemen".[2] Aber noch in der kurzen Zeit seiner nur neun Semester umfassenden akademischen Tätigkeit hatte er sich in ihm bis dahin noch fremde Zweige der physischen Geographie (z. B. Meteorologie) einzuarbeiten, und es ist sehr wahrscheinlich, daß diese umfangreichen und mit äußerster Gewissenhaftigkeit durchgeführten Arbeiten auch einiges zu dem raschen Fortschritt seiner tödlichen Krankheit beigetragen haben.

In der Zeit seiner Leipziger Professur hätte man schwer sagen können, ob Peschel mehr physischer Geograph, Ethnograph oder Wirtschaftsgeograph sei, es interessierte ihn alles in gleichem Maße. Seine literarische Tätigkeit zeigt deutlicher verschiedene Perioden: zunächst eine historisch-geographische, neben der die äußerst vielseitige journalistische Tätigkeit im „Ausland" herlief, dann auf kurze Zeit, als die später in den „Neuen Problemen" zusammengefaßten Aufsätze geschrieben wurden, eine physisch-morphologische, zuletzt eine ethnographische, durch die „Völkerkunde" bezeichnet. Bleiben wir aber bei Peschels Arbeiten für das „Ausland", so zeigt sich schon in der kleinen von J. Löwenberg veranstalteten Auswahl eine geradezu staunenswerte Vielseitigkeit. Berechnet doch F. v. Hellwald[3], daß Peschel für das „Ausland" jährlich einen Band von mehr denn 50 Druckbogen Stärke geschrieben habe. Es liegt wohl auf der Hand, daß bei einer solchen Tätigkeit, welche nahezu alle denkbaren, mit der Erdkunde nur irgend in Beziehung stehenden Gebiete berücksichtigte, nicht lauter Meisterstücke geschaffen werden konnten.

1) Gesch. der Erdkunde, 2. Aufl., herausg. von S. Ruge, München 1877, S. 808 Anm. 2.
2) 2. Aufl., Leipzig 1876, S. 4.
3) Oskar Peschel, sein Leben und Schaffen, Augsburg 1876, S. 20.

Wenden wir uns nun wieder zu Kant, so finden wir auch in seiner geographischen Wirksamkeit eine mindestens ebensogroße Vielseitigkeit, die nur deshalb nicht so staunenswert erscheint, weil sie eine lange Reihe von Jahren zu ihrer Entfaltung zur Verfügung hatte, während Peschel gleichsam in drängender Hast von einem Gebiet zum anderen eilen mußte. Untersuchen wir Kants Vorlesungen über physische Geographie oder das bedeutungsvolle Vorlesungsprogramm von 1757, so sehen wir, wie Kant nicht bloß die meisten, heute in geographischen Handbüchern und Vorlesungen berücksichtigten Kapitel kennt und behandelt, sondern wie er der Geographie auch viele, viele Gebiete zuzählt, die heute kein einziger Geograph mehr in geographischen Vorlesungen besprechen wird. Mathematische Geographie, Hydrographie, Morphologie, Meteorologie, Entwicklungsgeschichte, um überall die modernen Ausdrücke einzusetzen, sind vertreten, dazu kommen noch Kapitel aus der Verkehrslehre (Schiffahrt, die dem Königsberger besonders nahe lag), ein seltsamer Abriß der Länderkunde mit Berücksichtigung von allerlei Merkwürdigkeiten und gar eine Art von Kompendium der Naturgeschichte der drei Reiche, bei dem schon die Systematik Verwunderung erregen muß.

Grundstürzende Umgestaltungen scheint Kant an seinen erdkundlichen Vorlesungen niemals vorgenommen zu haben, wenn er auch ihm erreichbare neue Quellen und Nachrichten, selbst aus den Tageszeitungen, immer sorgfältig berücksichtigt und nachgetragen hat. Wir dürfen annehmen, daß er in seinen Vorlesungen jedem Kapitel ungefähr die gleiche Anteilnahme geschenkt habe. In seiner schriftstellerischen geographisch-kosmographischen Tätigkeit läßt sich allerdings beobachten, daß in den früheren Jahren physisch-astronomische Studien, in den späteren anthropologisch-ethnographisch-politische ihn mehr angezogen haben mögen. Unter Anthropologie versteht freilich Kant etwas ganz anderes als wir. Er behandelt darin vornehmlich psychologische Fragen, streift auch Ethik und Ästhetik, und nur in den Schlußkapiteln[1], die in ihrer aphoristischen Form einigermaßen an die Schlußabschnitte der „Naturgeschichte des Himmels" erinnern, nähert sich Kant mit seiner Charakteristik der verschiedenen Völker und Rassen Gebieten, die auch wohl moderne Geographen (nicht Anthropologen) hier und da streifen. Übrigens darf man nicht vergessen, daß auch die „Anthropologie" ein — allerdings von Kant selbst herausgegebenes — Kollegienheft darstellt.

Jedenfalls aber ist Kant auch auf geographischem Gebiete kein sich in wenige Fragen einbohrender Spezialist gewesen. Sein Interesse umfaßte sozu-

1) Anthropologie 2. Aufl., Königsberg 1800, von S. 395 an.

sagen alles, und noch in höherem Alter hatte er, wie seine Vorlesungen und die 1794 geschriebene Abhandlung über den Mond und das Wetter zeigen, die Teilnahme für Fragen, welche ihn fast ein halbes Jahrhundert früher beschäftigt hatten, keineswegs verloren. Er kam, wenn auch als geographischer Forscher natürlich nicht so hoch stehend, an Vielseitigkeit Humboldt gleich und übertraf darin Karl Ritter.

Wir wissen, daß die in der Wissenschaft der Erdkunde mögliche, wenn auch nicht von allen in dem Maße Kants und Peschels gepflegte Vielseitigkeit der Arbeit einen der größten Reize, aber auch eine Gefahr dieser Wissenschaft ausmacht. Man wird nicht bestreiten dürfen, daß sowohl Kant als Peschel dieser Gefahr nicht völlig entgangen sind. Nicht bloß Kants Vorlesungen, sondern auch seine kleineren geographischen und geophysischen Abhandlungen sind reich an angreifbaren Punkten, enthalten zahlreiche seltsame Mißverständnisse und allzu bereitwillig aufgenommene unbeglaubigte Nachrichten. Vor allem zeichnen sich in dieser Hinsicht, wie schon oben angedeutet, die beiden Erdbebenabhandlungen aus. Wenn Kant[1] eine Lufterscheinung in Locarno, die, nach Beobachtungen der letzten Jahre zu urteilen, wahrscheinlich nichts anderes als ein aus Nordafrika stammender Staubfall war, dessen Nebenerscheinungen (rötliche Wolken, sogen. Blutregen, roter Schnee) dem Menschen ganz wohl einen unheimlichen Eindruck machen können, als Vorboten des Lissaboner Erdbebens betrachtet, oder wenn er gar nacherzählt[2], daß der Neuenburger und der Comersee zeitweise versiegt seien, so können wir ihm nicht folgen und wundern uns, daß Kant, der doch gewiß einen ungefähr richtigen Begriff von der Größe der beiden Seen gehabt haben wird, solche Vorgänge für möglich hielt.

Es wäre ungemein leicht, noch eine Anzahl ähnlicher Beispiele aus dieser und anderen Kantischen Abhandlungen zu sammeln, indessen will ich um so mehr darauf verzichten, als ich nicht den Glauben erwecken möchte, ich hielte auch nur die Kantischen Erdbebenschriften in ihrer Gesamtheit für bedeutungslos. Vielmehr enthalten sie eine Fülle scharfsinniger Hypothesen und Andeutungen und verdienten sehr wohl, daß man sie Zeile für Zeile eingehend analysierte, wozu hier natürlich nicht der Raum ist. Mächtig wurde Kant von dem Bilde der in der Ferne sich abspielenden und doch zweifellos weithin wirkenden Erdbebenkatastrophe angezogen. Das Erdbeben von Lissabon war unter den Naturkatastrophen des 18. Jahrhunderts diejenige, die den tiefsten Eindruck auf

1) Werke Bd. 9, Leipzig 1839, S. 31.
2) Ebenda S. 39.

das Gemüt der Völker Europas gemacht hat. In weitem Abstande möchte etwa der berühmte, auch heute noch nicht völlig erklärte trockene Nebel des Jahres 1783 folgen.

Auch Peschel zeigte sich für Naturereignisse, namentlich vulkanischer Natur, sehr empfänglich: sie veranlaßten ihn leicht zu schriftstellerischen Arbeiten oder beeinflußten die Einteilung seiner Vorlesungen. Der Ausbruch des Vesuv im Frühjahr 1872 war die Ursache der Einschiebung eines Vulkankapitels in die Einleitung zur europäischen Staatenkunde. Kann man auch über die Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit einer solchen Einschiebung gerade in dieser Vorlesung anderer Meinung sein, jedenfalls gewannen Peschels Zuhörer hierdurch eine besonders fesselnde Stunde.

Man hat gegen Peschels Arbeiten auf dem Gebiete der physischen Erdkunde ähnliche Ausstellungen geltend gemacht, wie gegen diejenigen Kants. Es wäre töricht, sie schlechthin für unbegründet erklären zu wollen. Waren es bei Kant die bescheidenen Hilfsmittel, die ihm Königsberg — trotz der bekannten, anders urteilenden Stelle in der Anthropologie[1] — bieten konnte und der fast gänzliche Mangel an Anschauung wichtiger Klassen von geographischen Erscheinungen, die manchen Fehlgriff in der Quellenbenutzung erklärlich machten, so wurde Peschel durch die hastige Zeitausnutzung, in die der Herausgeber des „Ausland", der jede Woche für die Vollendung einer umfangreichen Nummer zu sorgen hatte, notwendig verfallen mußte, wie durch die Kürze seiner wissenschaftlich-geographischen Laufbahn überhaupt oft von größerer Vertiefung in die Quellenschriften zurückgehalten. Er hat diesen Mangel tief empfunden, noch in den letzten Tagen seines Lebens arbeitete er an der Heranziehung neuer Quellen und an der Verbesserung und Ergänzung seiner Kollegienhefte. Als er die Völkerkunde ausarbeitet, hat er so viele fremde Gebiete zu berühren, in die er sich eifrig hineinzuversetzen sucht, daß ihn das drückende Gefühl nicht verläßt, als „pflücke er Rosen in fremden Gärten".[2] Dem entsprechen auch viele seiner mündlichen Äußerungen. Gewissermaßen sind also Peschel und Kant als Geographen Leidensgefährten, wenn auch die Veranlassung des Leidens bei beiden eine etwas verschiedene war. Aber sie lag doch zum Teil auch in ihnen selbst. Kant, der Geograph, und Peschel, der Geograph, waren beide mehr Männer der Anregung, als der Ausführung, ihre Werke sind reicher an anregenden Streifzügen über die verschiedensten Felder, als an streng methodisch durchgeführten, wirklich zu

1) Vorrede S. VIII Anm. der Ausgabe von 1800.
2) Völkerkunde, Leipzig 1874, Vorwort.

einem gesicherten Ziel führenden Untersuchungen. Aber gerade die Erdkunde braucht neben den Männern der kalten, strengen, zielbewußten Detailforschung auch solche, die anregend und begeisternd ihrer Wissenschaft Anhänger gewinnen, Anhänger, die freilich imstande sein müssen, die Gefahren, die aus der Eigentümlichkeit ihrer Meister erwachsen können, zu sehen und ihrerseits zu vermeiden.

Fast möchte man hier auch Carl Ritters akademische Abhandlungen nennen, die des geistvoll Angedeuteten vieles, des wirklich zu Ende Geführten sehr wenig enthalten. Aber wie viel Material, das zu fruchtbarer Tätigkeit Anderen Anreiz geben konnte und auch gegeben hat (Isochronen!), bieten sie doch! Wie manche der kurzen geistvollen Abhandlungen Peschels in den „Neuen Problemen“ oder den drei Löwenbergschen Bänden hat schon Geographen den Anlaß zu umfangreichen, mit strengerer Methode durchgeführten Untersuchungen geboten.[1] Wie wenig aber sind nun Kants Vorlesungen und Abhandlungen bisher in diesem Sinne überhaupt ausgebeutet worden!

Wie unbedeutend und nichtssagend müssen uns aber die kleinen Schwächen und Unvollkommenheiten, die dem Geographen Kant anhaften, erscheinen, wenn wir erfahren, wie Kant über die Aufgabe und die wissenschaftliche Stellung der Geographie im ganzen geurteilt hat! Können wir schon aus der Einrichtung seiner Vorlesungen, in denen er für die Geographie ein weiteres Feld in Anspruch nahm, als sich heute auch der kühnste Vertreter der Erdkunde zurechnen würde, lernen, wie weitausgreifend Kants Anschauung von der Erdkunde war, so liegen doch auch einige Äußerungen vor, aus denen wir bestimmter erfahren können, welches die methodischen Anschauungen Kants waren. Sie finden sich teils in der Ankündigung eines Collegii der physischen Erdkunde, teils in diesem Kolleg selbst (so weit wir der Überlieferung trauen dürfen), teils aber auch in der Anthropologie und endlich im „Streit der Fakultäten“.

In der Anthropologie[2] spricht Kant davon, daß er einige dreißig Jahre hindurch zwei auf Weltkenntnis abzweckende Vorlesungen, nämlich Anthropologie und physische Geographie gehalten habe und zwar bezeichnet er dieselben als „populäre Vorträge“, denen „auch andere Stände (als Studenten) beizuwohnen geraten fanden“. Unter „Weltkenntnis“ versteht aber Kant Kenntnis des Menschen und der Natur.[3] Es ist nach seiner Ansicht nicht erlaubt, in diesen Dingen

1) Es ist merkwürdig, daß die in Deutschland mit so großer Begeisterung aufgenommenen „Neuen Probleme“ in England schon sehr früh einzelne Bedenken wachriefen, vgl. z. B. die Anzeige in der „Nature“ Bd. 1 (1869) S. 212.

2) Vorrede S. XIIIf.

3) Werke Bd. 9 S. 138, Leipzig 1839.

unwissend zu sein, ohne dem Namen eines Gelehrten Abbruch zu tun.[1] Er betrachtet also die Erdkunde als eine allgemeine Bildungswissenschaft ersten Ranges, womit er natürlich nicht in Abrede stellen will, daß sie auch fachmäßig mit größter Intensität betrieben werden kann. Keineswegs will er die Geographie als eine historische Hilfswissenschaft betrachtet wissen und er würde gewiß sehr erstaunt gewesen sein, hätte er gesehen, wie hier und da noch am Anfang des 20. Jahrhunderts diese herabdrückende Bezeichnung für die Erdkunde in Antiquariatskatalogen, ja sogar in den Geschäftsübersichten von Bibliotheken vorkommt.

Viel eher ist ihm die Geschichte, wenn man so sagen darf, eine Ergänzung der Erdkunde. Geographie und Geschichte, sagt er[2], füllen den gesamten Umfang unserer Erkenntnisse aus; die Geographie nämlich den des Raumes, die Geschichte aber den der Zeit. Aber was war früher da, Geschichte oder Geographie? Die letztere liegt der ersteren zum Grunde, denn die Begebenheiten müssen sich doch auf etwas beziehen. Die Geographie also ist das Substrat, schließt er. Er kann sich offenbar wohl eine Geographie ohne Geschichte, nicht leicht aber eine Geschichte ohne Geographie denken.

Einige Zeilen weiter kommt er nochmals darauf zurück, daß nichts fähiger ist, den gesunden Menschenverstand mehr aufzuhellen, als die Geographie, und er beklagt den schlechten Zustand der gewöhnlichen Schulgeographie, eine Klage, die bekanntlich auch sehr viel später noch erhoben worden ist. Ja, in höchst merkwürdiger Weise erörtert er den Nutzen geographischer Kenntnisse für das Verständnis der Zeitungen. Kant verfolgte die Nachrichten, welche die Zeitungen über merkwürdige Vorfälle brachten, mit gespanntestem Interesse, und er beklagt diejenigen, welche „jene Nachrichten nicht an ihre Stelle bringen können", ja er vergleicht die Leute, die Zeitungsnachrichten nicht zu benutzen verstehen, etwas drastisch mit armen, einfältigen peruanischen Indianern. Seine Vorlesungen zielten also gewiß zu einem guten Teil darauf ab, seine Zuhörer geschickter zu machen, die Zeitungsnachrichten richtig einzuordnen und zu verstehen. Welche merkwürdigen Beziehungen finden wir aber hier zu den Lehrabsichten Peschels!

Unter den Sätzen, welche Krümmel aus der Einleitungsvorlesung Peschels über europäische Staatenkunde mitgeteilt hat[3], finden sich die folgenden, die, wie auch ich bestätigen kann, genau so von Peschel gesprochen sind: Der Titel „Europäische Staatenkunde" soll andeuten, daß das letzte Ziel sein soll das

1) Werke Bd. 9 S. 96, Leipzig 1829.

2) Ebenda S. 143.

3) Peschel, Europäische Staatenkunde, herausg. von O. Krümmel, Leipzig 1880, Bd. 1 Abt. 1 S. IX.

Verständnis der Zeitgeschichte. So sollen Sie nach Anhörung dieser Vorträge das, was man Orientalische Frage nennt, mit ganz anderen Augen ansehen als vorher, mit mehr Einsicht als der Troß der Zeitungsschreiber, so daß Sie, wenn Sie Beruf dazu fühlen, als Publizisten dermaleinst ein ernstes Wort mitsprechen können. Vielleicht sind auch unter Ihnen einige zukünftige Staatsmänner oder Minister, gewiß einige Deputierte, jedenfalls sind sie späterhin sämtlich Wähler und Zeitungsleser." Peschel geht, den Zeitumständen entsprechend, einen Schritt weiter als Kant: während jener hauptsächlich an Zeitungsleser denkt, sucht Peschel nicht bloß auf die künftigen Zeitungsschreiber, sondern auch auf künftige Wähler, Abgeordnete und Staatsmänner einzuwirken. Die Grundtendenz aber ist bei beiden offenbar völlig dieselbe. Wie aber Kant unter Weltkenntnis nicht bloß Kenntnis des Menschen, sondern auch Kenntnis der Natur versteht, so sagt auch Peschel weiterhin ausdrücklich, daß zum Verständnis des ganzen Kausalzusammenhanges, dem die Staaten nach Form und Kraft unterliegen, auch physikalische Vorkenntnisse nötig sind, die heutzutage jeder Staatsmann besitzen sollte. Kant wie Peschel schreiben also der Erdkunde ein historisch-politisches und ein physikalisches Element zu. Wenn Kant an einer anderen Stelle[1] die Erdbeschreibung in das Departement der historischen Erkenntnis einordnet, so läßt sich diese Stelle durchaus nicht gegen seine dualistische Auffassung der Erdkunde anführen, denn er faßt in dem erwähnten Departement Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntnis, Humanistik mit allem was die Naturkunde von empiristischer Erkenntnis darbietet, zusammen; während er im zweiten Departement, dem der reinen Vernunfterkenntnisse, reine Mathematik, reine Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten unterbringt.

Bei der starken Betonung eines praktischen Zweckes des geographischen Studiums ist Kant durch den Ort, an dem er lebte, Peschel aber durch seine kaufmännisch-politisch-journalistische Beschäftigung vor dem Eintritt in die akademische Laufbahn gewiß nicht wenig beeinflußt worden. Kant hat jederzeit für den Königsberger Fluß- und Seeverkehr, den er wohl in seiner Bedeutung überschätzte, da er andere Häfen eben nicht kannte, ein lebhaftes Interesse gezeigt, wie er überhaupt[2] Königsberg „eine große Stadt, der Mittelpunkt eines Reichs, in welchem sich die Landescollegia der Regierung desselben befinden, die eine Universität und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flusse aus dem Innern des Landes sowohl als auch mit angrenzenden (und?)

1) Streit der Fakultäten, S. 43 der Kehrbachschen Ausgabe, Leipzig, Reclam ca. 1880.
2) Anthropologie S. VIII Anm. der Ausgabe von 1800.

entlegenen Ländern von verschiedenen Sprachen und Sitten einen Verkehr begünstigte für einen schicklichen Platz ansah, wo Weltkenntnis auch ohne zu reisen erworben werden könne. In vielen Stücken hatte Kant darin recht, denn Königsberg war damals noch mehr als heute eine sozusagen kosmische, sehr auf sich selbst gestellte Hauptstadt, die mit der übrigen deutschen Welt, von der sie durch einen breiten unter polnischer Herrschaft stehenden Streich bis 1772 ganz getrennt gewesen war, nur wenig in Verbindung stand.

Aber Kant wird auch damals schon die Wahrnehmung gemacht haben, die er noch heute machen könnte, daß nämlich die Bewohner einer See- und Handelsstadt, soweit sie nicht ihr Beruf auf diese Zweige der Tätigkeit unmittelbar hinführt, sich oft wenig für die See und die Schiffahrt interessieren, vielleicht weniger, als die Bewohner des Binnenlandes, denen ein Seeschiff ein selten geschautes Wunder, eine fremde Flagge etwas Merkwürdiges ist. So konnte es ihm gerade in der Seestadt notwendig erscheinen, seinen Zuhörerkreis in das Verständnis des See- und Handelswesens, ja der Zeitungsmitteilungen darüber einzuführen und er selbst hat gewiß eine aufrichtige Freude daran gehabt.

Was Peschel betrifft, so hat sicher seine anfängliche kaufmännische Tätigkeit ihn auf Gebiete aufmerksam gemacht, die dem Gelehrten sonst ferner liegen. Hat doch auch Humboldt die beim kameralistischen Studium in Frankfurt a. O. und auf der Handelsakademie in Hamburg gewonnenen Erkenntnisse später bei seinen staatswissenschaftlichen Studien in Neuspanien und auf Kuba sehr gut verwerten können. Wir wissen weiter, daß Peschel mit Neigung und Geschick selbst Journalist war und daß er auch am politischen Leben seiner Zeit einigen Anteil gehabt hat, so daß sich die oben mitgeteilte Anrede an seine Zuhörer aus seiner Entwicklung heraus sehr wohl verstehen und würdigen läßt.

Daran aber, daß es damals wie heute dringend notwendig war und ist, den angehenden, sagen wir kurz, Staatsbürgern das geographische Verständnis der Zeitereignisse nahe zu bringen, kann nicht der mindeste Zweifel sein. Lassen sich doch die meisten Mißverständnisse, seltsamen Ideen und oft mit großer Hartnäckigkeit festgehaltenen falschen Voraussetzungen, denen wir so häufig in Parlamentsverhandlungen, Zeitungen und Zeitschriften (besonders kolonialpolitischen aller Nationen) begegnen, in letzter Linie fast immer auf den Mangel geographischer Einsicht zurückführen. Habe ich doch als Student einmal in einer großen Versammlung von einem angesehenen Manne den ernsthaft gemeinten Satz sprechen hören: Deutschland und China haben viel Ähnliches, Deutschland liegt ungefähr 50 Grad nördlich vom Aequator und China ebensoweit südlich davon! Sehr lehrreich ist in dieser Hinsicht auch die treffliche Kritik, die

H. Wagner an den Schätzungen des Areals des babylonischen Kulturlandes geübt hat. Wir können heute kaum in eine Zeitung schauen, ohne neue Belege für die schweren Gefahren, die der Mangel geographischen Verständnisses herbeiführen kann, zu entdecken. Das gilt auch für die Werke der meisten Durchschnittsreisenden. Wenn heute ein Reisender seine Leser bogenlang damit langweilt, daß er mit Erstaunen in Afrika nicht immer glühende Hitze oder pechschwarze Menschen angetroffen habe, so beweist er nur, daß er seine Reise ohne die richtige geographische Einsicht angetreten hatte.

Sind sonach Kant und Peschel vor dem Vorwurfe sicher, als ob sie in dieser Hinsicht Unnötiges erstrebt hätten, so bewahrt sie die an vielen Stellen ihrer geographischen Schriften kundgegebene hohe ideale Ansicht von der Macht, der Bedeutung und dem Werte der Erdkunde auch vor dem anderen Vorwurf, als hätten sie die hohen Ziele dieser Wissenschaft durch die Hervorhebung praktischer Gesichtspunkte erniedrigen können.

Noch eine andere wichtige Stelle Kants ist für seine Auffassung der Ziele der Geographie sehr bezeichnend.[1] Er hat eben kurz das in der mathematischen, politischen und physischen Geographie zu Besprechende aufgezählt und setzt nun hinzu: „Alles dieses aber (betrachten wir) nicht mit derjenigen Vollständigkeit und philosophischen Genauheit in den Teilen, welche ein Geschäft der Physik und Naturgeschichte ist, sondern mit der vernünftigen Neubegier eines Reisenden, der allenthalben das Merkwürdige, das Sonderbare und Schöne aufsucht, seine gesammelten Beobachtungen vergleicht und seinen Plan überdenkt.“ Wir können an dieser Stelle keinen Anstoß nehmen, wir müssen sie nur richtig verstehen. Aus der Sprache des 18. Jahrhunderts in die der Gegenwart übertragen, heißt sie nichts anderes, als daß der Geograph nicht alles und jedes beschreiben und sammeln soll, was ihm vorkommt, sondern nur das für jeden Erdraum Bezeichnende, daß er aber weiter an der Beschreibung auch eine Freude haben soll und daß das Ergebnis seiner Arbeit wohl durchdacht und geschmackvoll sein soll. Von der notwendigen ursächlichen Verknüpfung der Erscheinungen spricht Kant hier nicht ausdrücklich, seine ganzen geographischen Werke beweisen es aber, wie nicht bloß der Philosoph sondern auch der Geograph Kant überall nach den Ursachen der Erscheinungen zu forschen sich bemühte.

Die Geschichte der Erdkunde im 19. Jahrhundert ist im wesentlichen ein Kampf um ihre Selbständigkeit und ihr Hausrecht gewesen. Galt es lange vornehmlich, die allzu weitgehenden Ansprüche der Geschichte zurückzuweisen und

1) Werke Bd. 9, Leipzig 1839, S. 95.

die Geographie vor der unwürdigen Stellung einer historischen Hilfswissenschaft zu bewahren, so traten doch auch Zeiten ein, in denen man unter dem Einfluß großer Naturforscher und Reisender und ihrer Schulerschaar die Erdkunde zu einer reinen Naturwissenschaft machen und ihre fruchtbringenden Beziehungen zur Geschichte und Staatswissenschaft geringer schätzen wollte. Wer die Verhandlungen der deutschen Geographentage seit mehr als zwei Jahrzehnten mit durchlebt hat, wird wissen, daß der Kampf nach zwei Fronten, wenn auch mit geminderter Schärfe, immer noch fortdauert, und daß es bald einen historisch-philologischen, bald einen geologischen Vorstoß auf geographisches Gebiet abzuwehren gilt.

Welch ein wertvoller und mächtiger Bundesgenosse ist uns aber in diesem Kampfe der große Königsberger Gelehrte! Er, der nie an der Selbständigkeit, an dem weiten, mannigfaltigen Gebiete und an der hohen wissenschaftlichen Stellung wie an dem Bildungswerte der Erdkunde zweifelte, der sich bei seinen geographischen Studien bald tiefen kosmologischen und geophysischen Problemen, bald Fragen der Staaten- und Menschenkunde zuwendete! Fast alle Beziehungen der Geographie zu anderen Wissenschaften, Beziehungen, die so reich und vielseitig sind, daß sie eigentlich nur denen der Philosophie selbst nachstehen, lassen sich schon in Kantischen Stellen aufspüren, wenn man nur immer im Auge behält, daß Kant als Geograph weit weniger ausführt als andeutet und anregt. Wie modern erscheint aber die Kantische Geographie, wenn man so manchen Zug darin entdeckt, der auch bei Peschel wiederkehrt, nur daß Kant doch der Glücklichere, Ausgereiftere von beiden ist, da er seine geographischen Studien ein langes Leben hindurch treiben konnte. Es kommt demgegenüber weniger in Betracht, daß Peschel sich doch schließlich der Erdkunde ganz und gar widmen konnte, während Kant immer in erster Linie der Philosoph geblieben ist, der fast alle Teile dieser Wissenschaft unendlich bereichert hat, so daß er der Geographie nur Nebenstunden, wenn auch solche, die von tiefstem Interesse, ja Begeisterung erfüllt waren, widmen konnte.

Wie aber diese Betrachtungen doch vielleicht diesen oder jenen unter den Jüngern der Erdkunde überzeugen können, daß er nur sich selbst und seiner Wissenschaft nützen wird, wenn er den Blick auch einmal rückwärts zu der großen, schlichten Gestalt Kants wendet und Kants Schriften und Werke, mögen ihm ihre Sprache auch anfangs fremdartig klingen, erwägt und zu verstehen sucht, so können sie hoffentlich auch ein Weniges dazu beitragen, manchen Eigentümlichkeiten Peschelscher Denk- und Schreibweise eine freundlichere und gerechtere Beurteilung, als sie gelegentlich erfahren haben, zu verschaffen.

V

KANT UND DIE ALTINDISCHE PHILOSOPHIE

VON

DR. OTTO FRANKE

A. O. PROFESSOR DER INDOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

Abkürzungen und bibliographische Notizen.

Wo nichts Besonderes angegeben ist, zitiere ich nach den Ausgaben der Reclam-Bibliothek, weil diese am allgemeinsten zugänglich sind. Durchgehend sind aber die Zitate in maßgebenden Ausgaben verglichen worden. Die Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik . . . zitiere ich nach der Ausgabe Frankfurt und Leipzig 1794.

Kr. pr. V. = Kritik der praktischen Vernunft.

Kr. r. V. = Kritik der reinen Vernunft, im wesentlichen nach der ersten Ausgabe und nur mit Zusätzen aus der zweiten.

R. G. bl. V. = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

A. G. Ph. = P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie, I. Bd., 1. Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads, Leipzig 1894; I. Bd., 2. Abteilung: Die Philosophie der Upanishads, Leipzig 1899.

Ph. V. = P. Deussen, On the Philosophy of the Vedānta in its relations to occidental metaphysics, Bombay 1893 = Erinnerungen an Indien, Anhang S. 245—248.

60 Up. = P. Deussen, Sechzig Upanishads des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen, Leipzig 1897.

Für den Ṛgveda muß im allgemeinen auf die beiden Gesamtübersetzungen desselben von Herm. Graßmann und Alfr. Ludwig verwiesen werden, die aber keineswegs durchaus glückliche sind. Ich selbst stütze mich natürlich auf den Originaltext.

Die Zitate aus der älteren Edda entstammen Alfr. Holtzmanns „Die ältere Edda übersetzt und erklärt", herausgeg. von Alfr. Holder, Leipzig 1875, wozu aber auch Simrocks Übersetzungen und nach Vermögen die Originaltexte in B. Sijmons' „Die Lieder der Edda", I. Bd., 1. Hälfte, Halle 1888 (= Zachers Germanistische Handbibliothek, VII) und in Finnur Jónssons „Eddalieder" I und II, Halle 1888 und 1890 (= E. Mogks Altnordische Textbibliothek Nr. 2 und 3) verglichen sind, die der jüngeren Edda Simrocks „Die ältere und jüngere Edda", Stuttgart 1851, und seinem Handbuch der deutschen Mythologie, 3. Aufl., Bonn 1869 (H. d. M.³). In der Umschrift der altnordischen Namen habe ich mich derjenigen von Mogks Germanischer Mythologie in Pauls Grundriß der Germanischen Philologie 3. Bd.², 1900, angeschlossen.

Einleitung.

Keine Besorgnis, daß ich darauf lossteuerte, unserem großen Philosophen Entlehnungen indischer Gedanken nachzuweisen! Das zu beabsichtigen, wäre abgeschmackt. Freilich hat Kant über die Inder und ihr Denken mancherlei von dem verhältnismäßig Wenigen gewußt, was man damals überhaupt wissen konnte. Daß er eifrig Reisebeschreibungen las, ist jedem bekannt, und J. G. Hamann in einem Briefe an Kant vom 27. Juli 1759 (Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der k. preuß. Akademie der Wissenschaften Bd. X S. 14) erwähnt es ausdrücklich. Außerdem verrät Kant durch gelegentliche Äußerungen mancherlei Wissen über indische Dinge und die Verhältnisse von Völkern, die den Indern verwandt oder benachbart und kulturverwandt sind. Vgl. R. G. Bd. V, S. 17, 76, 114, 117, 186f, 200. Es war ihm sogar bekannt, daß die Zigeuner aus Indien stammten, s. ebenda S. 148. Aber schon die Form, die die indischen Götternamen bei ihm haben, zeigt die Unzulänglichkeit seiner Kenntnis: als „Ruttren (sonst auch Siba oder Siwen genannt)“ benennt er z. B. den Gott, der richtig Rudra oder Śiva heißt. Wie dem aber auch sei, zu vermuten, daß ein Mann wie Er seine philosophischen Gedanken anderswoher hatte nehmen müssen, wird schwerlich jemand die Kühnheit haben, der auch nur von ferne das Wesen dieses Geistes ahnt.

Trotzdem ist es unmöglich, die Augen vor der Tatsache zu verschließen, daß zu wichtigen Gedanken Kants im alten Indien Parallelen und Anklänge vorhanden sind. Hinweise hierauf sind auch schon laut geworden. P. Deussen, der bekannte Interpret des indischen Pantheismus, hat wiederholt auf dessen Verwandtschaft mit der Kantischen Lehre hingedeutet, z. B. A. G. Ph. I. 2. S. 38f. 69. 208; Ph. V.: Erinnerungen an Indien S. 4. Aber die Verwandtschaft erstreckt sich auch nach rückwärts und vorwärts durch verschiedene Schichten des Denkens der alten Indier und selbst ihrer unbegreiflichen Verfahren. Besonders Buddhas Lehre enthält, wenigstens auf den ersten Blick, ganz frappante Kongruenzen. Ich machte Anfang dieses Jahres dem persönlich bekannten englischen Buddha-Forscher Prof. Rhys Davids von der Tatsache brieflich Mitteilung, daß

von den Indern Buddha unserem Kant am nächsten stehe. Am 1. Februar sprach ich darüber auch mit Prof. Dorner und erwähnte speziell die auffälligen Anklänge in Buddhas Lehren an Kants Antinomie. Inzwischen erschien ein Buch „India e Buddhismo antico" von G. de Lorenzo, Bari 1904, das mir der Verfasser, veranlaßt durch Rhys Davids auf Grund meiner Mitteilung, freundlichst sofort zugehen ließ, am 16. Februar. De Lorenzo hat ebenfalls einige Kongruenzpunkte gesehen, auch die Entsprechung zu den Thesen und Antithesen der Antinomie verzeichnet. Diese Dinge sind eben schon auf den ersten Blick so offenkundig, daß sie jemandem, der beider Philosophen Lehren vergleichend durchliest, gar nicht entgehen können.

Nun aber liegt die Sache doch nicht so einfach, als sie auf den ersten Blick scheint. Wir werden sehen, daß mit einer bloßen Konstatierung der Anklänge nichts geleistet ist. Und auf jeden Fall haben wir die wissenschaftliche Verpflichtung, solchen Übereinstimmungen erst weiter nachzugehen, sie ins rechte historische und logische Verhältnis zu setzen und Klarheit zu schaffen, wie weit sie wirkliche Übereinstimmungen, wie weit nur solche dem Scheine nach sind.

Kants erkenntnistheoretischer Grundsatz, daß scharf zu scheiden ist zwischen der Sinnenerfahrung und dem Ding an sich, daß das durch die Sinnenwahrnehmung uns gegebene Bild des Seins für uns nur Vorstellung, und daß das „Ding an sich" etwas für uns ganz Unerkennbares ist, zieht sich, z. T. dunkel geahnt und halbmythisch angedeutet, z. T. klar ausgesprochen, auch durch die ganze altindische Geistesgeschichte von den grauen Urzeiten der Ṛgveda-Dichtung bis in die mittelalterliche Vedānta-Philosophie hinein, die ihrerseits bekanntlich bis auf den heutigen Tag die Geister eines Teiles der Hindus beherrscht. Nicht allein aber das: Die Wurzeln dieses Gedankens reichen schon in die indogermanische Gemeinzeit hinein, von der wir daher auszugehen haben.

Kapitel I.

Kant und die urindogermanische Religion.

Wenn wir von der Philosophie der Vorzeit reden wollen, so haben wir von ihrer Religion zu reden. Philosophie und Religion strömten damals in demselben Bett. Die Frage, die wir zu stellen haben, lautet: Welches war die Religion des indogermanischen Urvolkes, oder, welches war die indogermanische Urreligion? Urreligion und Urvolk meine ich natürlich nur im Sinne des durch die Forschung Letzterreichbaren, nicht aber in dem des absoluten Anfangs. Die

idg. „Urreligion“ als die Religion des noch ungeteilten, „proethnischen“ Indogermanenvolkes wird unsere Erkenntnis sicher erreichen, die absolut erste Religion der Indogermanen oder der Menschen aber niemals, die Arbeiten, die hierauf abzielen, dreschen leeres Stroh. Natürlich ist es nicht ausgeschlossen, mir sogar wahrscheinlich, daß die relative Urreligion der Indogermanen auch die absolute ist, eine solche Ansicht ist aber unbeweisbar, subjektiv, unverbindlich.

Zu allererst muß ich bitten, der landläufigen Meinung entsagen zu wollen, die Religion müsse von kindischen Gedanken, von einer unentwickelten Stufe des Denkens ausgegangen sein, oder wir hätten gar ein Recht, das erste für unsere Forschung zugängliche Stadium des Religionsgedankens für dieses primitive Anfangsstadium zu halten. So weit wir in deutlicher historischer Beleuchtung zurückblicken können —, das sind 2—3000 Jahre, — ist der Indogermanengeist seiner Denkfähigkeit (nicht dem Inhalt seines Denkens) nach von Anfang an derselbe gewesen, — keine Spur von primitiver Unentwickeltheit! Wer gibt uns das Recht anzunehmen, daß es 3 und zweimal 3 weitere Jahrtausende, die wohl ausreichen werden, um uns zum indogermanischen Urvolk zu bringen, vorher anders gewesen sei? Es ist eine Begriffsverwirrung, anzunehmen, die Fähigkeit zum philosophischen Denken hänge von der materiellen Kultur ab. Mußte das überhaupt erst bewiesen werden, so würden uns die ältesten Griechen, die „barbarischen“ Germanen des Tacitus, denen die Himmlischen zur Einschließung in Tempelmauern und zur bildlichen Darstellung zu erhaben erschienen (Germania Kap. 9) und die Urinder des Rgveda Beweis genug sein. Selbst wenn die Dokumente der Geistesgeschichte nicht das Gegenteil bewiesen, wäre es eine nicht zu billigende Kühnheit, rein auf Nichts hin von primitivem Denken zu reden. Der übliche Beweisgrund, daß in der Welt des Lebenden alles sich aus primitiven Anfängen entwickele, paßt ja gar nicht, denn es wäre eine petitio principii, die erreichbare Religion des proethnischen Indogermanenvolkes für die absolute Anfangsreligion zu halten. Es weiß kein Mensch, was schon alles vorausgegangen war. Woher nimmt man denn außerdem das Recht zu schließen, daß die Periode der Religionsentstehung und der noch primitiven Unentwickeltheit des Menschengeistes zusammenfällt, und daß nicht vielmehr die Religion erst entstand, als dieser schon einen hohen Grad der Reife erreicht hatte? Wer weiß ferner, ob die breite Masse die religiösen Vorstellungen hervorgebracht hat oder das Hirn weniger großer Denker — was doch offenbar einen großen Unterschied in der Beurteilung begründet? Niemand kann sagen, ob überhaupt die Religion eine allgemeine naturnotwendige Erscheinung in der Menschengeschichte ist, mit anderen Worten, ob sie überhaupt mehr als einmal in der Welt entstanden und

ob sie nicht vielmehr von einem einzigen Ursprungsorte her über die ganze Welt verbreitet ist. Ob das eine oder das andere wahrscheinlicher sei, das ist von gar keinem Belang. So viel ist sicher, daß z. B. derjenige, der aus ethnologischen Parallelen auf eine allgemeine Anlage schließt, doch vor allem erst zu beweisen hätte, daß diese Parallelen nicht einer einzigen Urquelle entflossen sind. Kurz, man hantiert in der Religionswissenschaft mit lauter vorgefaßten Meinungen als mit ganz selbstverständlichen Dingen, und mit jedem Tage wächst die lähmende Macht der festgewurzelten Dogmen.

Um Hasenpfeffer zu machen, muß man einen Hasen haben, sagt ein Sprichwort; und um einen Klotz oder eine Kuh als Gott zu verehren, muß man den Gottesbegriff schon besitzen. Die Gesamtkraft, das Gesamtleben in der Natur ist vom indogermanischen Urvolke als Gottheit gedacht worden. Selbst dem blödesten Auge des primitivsten Menschen konnte es doch nicht entgehen, daß dem allgemeinen individuellen Sterben, das die ganze Natur durchzieht, ein nie versiegendes Leben der Gesamtnatur und des ganzen Weltalls gegenübersteht, das sein Interesse fesseln mußte. Es ist nicht einzusehen, warum er dieses Leben nicht als ein einheitliches aufgefaßt haben soll, da er doch mit einem einzigen Blick Erde und Himmel, d. h. für die Praxis, das ganze Weltall, überflog.

Ob in jener Urperiode meditativen Geistern die empirische Welt schon als etwas Uneigentliches oder gar als Sinnentrug gegolten habe, kann ich nicht sagen, einen Anhalt dafür habe ich vorläufig nicht gefunden. Vielleicht ist allerdings bei der gegenseitigen Abwägung von Sinnenwelt und in ihr wohnender Gottheit zuweilen schon ein stärkeres Gewicht auf diese gelegt worden. Die augenscheinlich schon urindogermanische Betrachtung der Welt als Mantel, als Gespinst[1] und als Gedicht, Lied, Wort der sprechenden, singenden oder musizierenden Gottheit läßt vielleicht daran denken, daß es urindogermanische Philosophen gab, die die Welt für etwas Nebensächliches hielten. Aber Nebensache und Uneigentliches oder gar Schein kann noch sehr zweierlei sein. So viel aber erscheint mir sicher, daß der fundamentale Religionsgedanke des indogermanischen Gesamtvolkes der pantheistische war, mit wie viel anthropomorph- oder theriomorph-polytheistischem Gestrüpp er auch schon überwuchert gewesen zu sein scheint.

1) Vgl. unten „Kant und der Rgveda". Die urindogermanische Existenz des Mantel- und des Gewebe- oder Gespinstgleichnisses ist vielleicht noch nicht sicher zu behaupten, aber höchst wahrscheinlich, wenn man die unten erörterten vedischen Gedanken mit dem Mantel z. B. des Zeus, des Odin-Wotan, und dem zauberhaften (d. h. göttlichen) Mantel und den Spinngottheiten und spinnenden Wesen der europäischen Sagenwelt zusammenhält. Den definitiven Beweis werde ich in einem späteren Buche erbringen.

Da ich kurz sein muß, bringe ich nur weniges Beweismaterial vor, das ja aber genügen dürfte.

Der Edda-Mythus von der Teilung des Urriesen Ymir und der Erschaffung der Welt und der Wesen aus seinem Körper ist so deutlich ein und derselbe Mythus wie derjenige von der Opferung und analogen Verwertung des Puruṣa im Rgveda-Liede X, 90[1], daß nur die Scheuklappen der Vorurteile es erklärlich erscheinen lassen, wenn der wahre Sachverhalt nicht erkannt oder anerkannt worden ist.[2]

Was sollen diese beiden Dokumente (die ja in der erhaltenen Form immerhin verhältnismäßig jung sein mögen, ohne daß das bei der geographischen und sachlichen Situation zu schaden vermöchte), von den entgegengesetzten Polen der längsten Diagonale des ganzen Indogermanengebietes anders sein als urverwandt und also urindogermanisch? An direkte Entlehnung wird doch wohl niemand denken wollen? Es kommt aber außerdem hinzu, daß — worauf im Détail hier nicht eingegangen werden kann — Splitter und Varianten dieses selben Mythus in einer Weise den gesamten Volksglauben aller Indogermanen durchsetzen, daß die Urgemeinsamkeit außer Zweifel ist.[3] Das Vorhandensein eines ganzen organischen Gedankensystems ist in diesem und in sonstigen Fällen das Entscheidende. Der vedische Mythus wird noch ergänzt durch die Version der Aitareya-Upaniṣad I, 1, 3 f. (60 Up. S. 16), in der das Urwesen die in Rgv. X, 90 fehlende Beziehung zum Urwasser besitzt, der sich Ymir in Dämisaga 5 und 18 (Simrock, die Edda S. 244 und 279) erfreut, in der ferner auch umgekehrt der Entstehung der Wasser aus dem Urwesen wie in den Edda-Versionen gedacht wird.

Die Bedeutung, die Füße und Arme des Puruṣa für die Produktion der Menschen haben (Rgv. X, 90, 12), haben sie auch Vafþrúdnismál 33 und Dämis. 5, und dem Bebrütetwerden des Puruṣa durch Ātman in Aitareya-Up. I, 1, 4 entspricht wohl das Schwitzen des Ymir Dämis. 5.

---

1) Auch übersetzt von Deussen, A. G. Ph. I, I S. 156ff.

2) Flüchtig auf die Parallele hingedeutet hat Deussen a. a. O. S. 151: „Vergleichbar, aber nicht historisch verwandt, ist die Gestalt des Riesen Ymir in der Edda.“ Am verständnisvollsten zeigt sich vielleicht Ch. de la Saussaye, Versl. en Mededeel. der kon. Ak. van Wet., Afd. Letterk., 3. R., 8. D., S. 359.

3) Der babylonische Tiāmatmythus (z. B. bei Berossos) gehört allerdings wohl auch hierzu. In unserem Zusammenhange aber ist das schon deshalb belanglos, weil zur Vergleichung nur keiner der beiden genannten indogermanischen Parallelen herangezogen ist, weil diese also einen ganz besonderen Urverwandtschaftswert [illegible] und weil ferner durch die sonstigen vielen Berührungen auf Indogermanenboden auch die Sonderstellung Babylons sicher gestellt sind. Es liegt im Interesse aber, wenn die Frage der Beziehungen zwischen Indogermanen und Babylonien und Semiten, deren spezielle Behandlung hier nicht erörtert werden, vor der Hand unangeschnitten bleibt. So viel sei verraten, daß die Babylonier an der Erfindung des Ymir-Puruṣa-[illegible] unbeteiligt sind.

Vǫluspá 3:

„Einst war es der Zeiten, als Ymir hauste,
es war nicht Sand noch Meer, noch kühle Wogen,
die Erde ward nirgends gefunden, noch der obere Himmel,
Kluft war der Klüfte[1], doch Gras nirgends."

Nach Dämis. 7 der jüngeren Edda (Simrock, H. d. M.[3], S. 16) töteten Bors Söhne (Óðin, Vili u. Ve) den Riesen Ymir.

Ṛgv. X, 90, 7 (Deussen A. G. Ph. I, I, 157):

„Als Opfertier ward auf der Streu geweiht
Der Puruṣa, der vorher[2] war entstanden.
Den opferten da Götter, Selige
Und Weise, die sich dort zusammenfanden."

Vafþrúðnismál 21:

„Aus dem Fleische des Ymir ward die Erde geschaffen,
und aus den Beinen die Berge,
Der Himmel aus der Hirnschale des frostkalten Riesen,
aber aus dem Schweiße[3] das Meer."

Grímnismál

40. Aus dem Fleische des Ymir wurde die Erde geschaffen,
aber aus dem Blute das Meer,
Die Berge aus den Knochen, die Bäume aus dem Haare,
aber aus der Hirnschale der Himmel.
usw.

Ṛgv. X, 90, 8:

„Aus ihm als ganz verbranntem[4] Opfertier
Floß ab mit Schmalz gemischter Opferseim (pṛṣadājyam)

13. Aus seinem Manas[5] ist der Mond geworden,
Das Auge ist als Sonne jetzt zu sehn, ...

14. Das Reich des Luftraums ward aus seinem Nabel,
Der Himmel aus dem Haupt hervorgebracht,
Die Erde aus den Füßen[6], aus dem Ohre
Die Pole[7], so die Welten sind gemacht."

Aitareya-Upaniṣad I, 1, 4: . . . „die Haut (sc. des geteilten Puruṣa) spaltete sich, aus der Haut entsprangen die Haare, aus den Haaren Kräuter und Bäume;

1) Gap ginnunga, d. h. der leere Raum, entsprechend dem zu Anfang seienden *ākāśa* der indischen Philosophie und dem *χάος* der Griechen.

2) *agratah* wohl besser „am Anfang".

3) Holtzmann substituiert dafür in der Anmerkung „Blute". Auch Mogk in seiner Germ. Mythol. spricht vom Blute. Im Original steht *ór sveita*, und *sveiti* bedeutet nach Gerings Edda-Glossar nur „Schweiß, Schaum". Aus dem Schweiße der Universalgottheit (Nārāyaṇa) entstand auch nach Mahā-Upaniṣad 3 (60 Up. S. 744) das Urwasser.

4) Siehe Anm. 3 von S. 116.

5) „Verstand".

6) Über die Beziehungen der Füße der Gottheit zur Erde vgl. auch das II. Kapitel.

7) Richtiger: Die Himmelsgegenden.

. . . aus dem Zeugungsgliede entsprang der Same, aus dem Samen die Wasser.[1] Da das unten Bemerkte uns das Recht gibt, auch den Mythus von der Teilung des „Opferrosses" hierher zu ziehen, so ist aus Brhadāraṇyaka-Upaniṣad I. 1. 1 (60 Up. S. 382) noch anzuführen: . . . „die Sonne sein (sc. des Opferrosses) Auge . . . die Kräuter und Bäume seine Haare" . . . 2. . . . „Der Ozean ist sein Verwandter, der Ozean seine Wiege." Zum letzten Satze vgl. Dāmisaga 48 (Simrock H. d. M.[3] S. 256): . . . „Aber Thôr schwang die Faust und traf den Riesen (sc. Ymir) so ans Ohr, daß er über Bord stürzte und seine Fußsohlen sehen ließ."

In Dāmisaga 5 (Simrock H. d. M.[3] S. 14, Die Edda S. 245) haben wir eine ganz andere Version des Ymir-Mythus, die aber trotzdem noch deutliche Verwandtschaft mit dem Puruṣa-Liede zeigt. Danach begann der schlafende Ymir zu schwitzen.[2] „Da wuchs ihm unter dem linken Arm Mann und Weib und sein einer Fuß zeugte einen Sohn mit dem andern." Und Vafþrúdnismál 33 berichtet entsprechend:

„Unter der Hand soll dem Riesen gewachsen sein
eine Tochter und ein Sohn zusammen;
der Fuß gewann mit dem Fuße des klugen Riesen
einen sechsköpfigen Sohn."

Rgv. X, 90, 12:

„Zum Brāhmaṇa ist da sein Mund geworden,
Die Arme zum Rājanya sind gemacht,
Der Vaiśya aus den Schenkeln, aus den Füßen
Der Śūdra damals ward hervorgebracht."[3]

Aus der griechischen Mythologie gehören hierzu natürlich die Mythen von der Geburt der Athene aus dem Haupte des Zeus, des Dionysos aus dem Schenkel des Zeus[4], und manches andere.

Nach Vǫluspá 9/10 wurden auch die Zwerge geschaffen aus „blutigem Saft und aus bleichen Beinen," natürlich ebenfalls des Urwesens:

„Da gingen die Berater alle zu den Richterstühlen,
sehr heilige Götter, und berieten sich darum,
wer erschaffen sollte der Zwerge Schar
aus blutigem Saft[5] und aus bleichen Beinen."
usw.

1) Entsprechend schwimmt im griechischen Mythus das abgeschnittene Zeugungsglied des Uranos im Meere (Preller, Griech. Mythologie I[4], S. 53 und 3 ab).

2) Vgl. oben S. 113.

3) Das sind die vier Kasten.

4) Was doch offenkundig besagen soll, daß die polytheistischen Götter nur Manifestationen der Universalgottheit sind.

5) Es steht aber da *er Brimes blóđe* — aus dem Blute des Ymir, vgl. auch Holtzmanns Anm. zu der Strophe.

Vgl. Ṛgv. X, 90, 13:

. . . „Aus seinem Mund entstand Indra und Agni,
Vāyu[1], der Wind, aus seines Odems Wehn."

Es gehören in diesen Gedankenkreis natürlich auch alle indogermanischen Mythen von der Teilung des Urwesens in eine männliche und weibliche Hälfte und der so vermittelten Zeugung der Kreaturen, wie z. B. Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 41 ff. (60 Up. S. 392 f.): „Am Anfang war diese Welt allein der Ātman[2], in Gestalt eines Menschen... 3. ... Dieses sein Selbst zerfällte er in zwei Teile; daraus entstanden Gatte und Gattin... Mit ihr begattete er sich; daraus entstanden die Menschen." usw. Die Benennungen von Gottheiten als der doppelten, zweifachen, paarigen und die Mythen und Sagen von Blutschande bei indogermanischen Völkern sind aus diesem pantheistischen Grundgedanken zu erklären.

Was die Entstehung der Dichtung aus dem Urwesen anbetrifft (Ṛgv. X, 90, 9:

„Aus ihm als ganz verbranntem[3] Opferthier
Die Hymnen und Gesänge sind entstanden,
Aus ihm auch die Prunklieder allesamt
Und was an Opfersprüchen ist vorhanden"),

von der die Ymir-Sage nichts berichtet, so wird diese durch den eddischen Mythus von der Tötung des Kvásir ergänzt, dessen Blut den Dichtermeth ergibt und die Skaldenkunst hervorbringt, die darum unt. and. „Kvásirs Blut" heißt (Dämisaga 57, s. Simrock, H. d. M.[3] S. 215). Daß Kvásir Universalgott, die Quintessenz aller Einzelgötter ist, ist ja noch deutlich ausgesprochen in dem Mythus, er sei entstanden aus dem zusammengespuckten Speichel der friedenschließenden Asen und Vanen.

Der Mythus von der Teilung des Urwesens war einfach ein vergröberter Ausdruck für den pantheistischen Gedanken, daß jede Naturerscheinung, jedes Wesen und jede Geistesregung in der Welt nur ein Teil der Universalgottheit ist. Das ist, wenn man sich überhaupt die Mühe nimmt, nach einem Sinne zu suchen und sich nicht freiwillig die Augen verbindet, vollständig klar. Könnten wir aber auch den pantheistischen Gedanken nicht aus dem Ymir-Puruṣa-Mythus an sich erschließen, der Veda würde ihn uns aufzwingen, wie er, als ältestes indogermanisches Denkmal ganz erwartungsgemäß, auch in anderen Fällen derartiger Entsprechungen den Sinn am deutlichsten aufbewahrt hat. „Nur Puruṣa ist diese ganze Welt" beginnt die 2. Str. unseres Liedes. Puruṣa ist ja außerdem einer der Hauptnamen der Weltseele in den Upaniṣaden, z. B. Maitrāyaṇa-

1) Das sind Götter.

2) D. h. die Weltseele, s. die späteren Kapitel.

3) „Ganz verbranntem" steht aber nicht da, sondern *sarva-huta* „ganz geopfertem", vgl. S. 117 und Anm. 1.

Up. IV, 6 (60 Up. S. 328): „Dadurch wird man . . . beim Untergang des Alls [eingehen in] die Einheit des Puruṣa"; Mahā-Nārāyaṇa-Up. X, 20 (60 Up. S. 249) = Śvetāśvatara-Up. III, 9 (60 Up. S. 298):

„Höher als der nichts Andres ist vorhanden,
Nichts Kleineres und nichts Größeres, was auch immer,
Als Baum im Himmel wurzelnd steht der Eine,
Der Puruṣa, der diese ganze Welt füllt".

Im Puruṣa-Liede gilt der zerstückelte Puruṣa als geopfert und in Rgv. X, 81, 5 soll der „Allschöpfer", *Viśvakarman*, beim Opfer (*havīṣi*) seinen Leib zum Opfer bringen, den Leib, der nach Str. 6 zu schließen, Himmel und Erde ist. Nun heißt „opfern" in Rgv. unt. a. *hu*. Davon kommen auch im Puruṣa-Liede zwei Bezeichnungen des geopferten Puruṣa, das eben schon genannte *havis* „Opfer" (Str. 6) und *sarva-huta* (Str. 8 und 9). Zu *huta* aber ist die genau lautgesetzliche Entsprechung unser germanisches Wort „Gott". Mit diesem wußte man bisher nichts anzufangen. Vgl. Kluge, Etymol. Wörterbuch der deutsch. Spr.; Schade, Altdeutsches Wörterb., I. Teil, S. 342. Aus unserem Mythus wird der Name klar. Und wenn das Wort auch als n. erscheint, so ist der ursprüngliche Sinn vielleicht „das geopferte Wesen" oder „das Opfer".[1] Auch unser Name „Gott" zusammengehalten mit Rgv. X, 90 erweist also den pantheistischen Gottesgedanken als urindogermanisch. Aus der griechischen Mythologie gehört in diesen Gedankenkreis z. B. die Sage von der Zerreißung und Aufzehrung des Dionysos Zagreus (weil von der Universalgottheit zugleich alles individuelle Sein zehrt), und aus dem indogermanischen Kult und Volksbrauch die sakrale Sitte, Tiere, die Gottessymbole sind, zu teilen und zu verzehren: Opferroß, Jul-Eber (identisch mit dem von den Einherjern als Unsterblichkeitsspeise verzehrten und immer wieder wachsenden Eber Sæhrimnir, vgl. Vafþrúðnismál 41, s. d., und Grimnismál 18; Simrock H. d. M.[3], S. 43), Stier (Rohde, Psyche S. 308, Anm. 2, S. 411), Fisch (Karpfen) usw. Wie man zu diesen Symbolen kam, werde ich in einigen Jahren in einem Buche „Die Urreligion der Welt" dartun. Die schon angeführte Stelle Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 1, 1 beweist ja noch mit klaren Worten, daß das Roß die Universalgottheit bedeutet, wie es Taittirīya-Saṃhitā VI, 2, 4, 2[1]

1) Auch wenn man daran zweifelt, ob das Äquivalent für *huta* auch bei den Germanen „geopfert" und nicht bloß „ausgegossen" bedeutet hätte, und ob die pantheistische Gottesidee nichts geändert, denn pantheistisch wäre sie auch als Welt-„Eigenschaft" gemeint, wie es die Sanskritworte für „schaffen" und „Schöpfung" sagen („schaffen" und „Ergießung" sind. — Da übrigens die Mythologie zu erklären ist, daß das Opfer sich überhaupt erst sekundär aus dem Mythus und dann dem Kult als Gottesdienst herausentwickelt hat, so konnte unter Umständen die spätere Entwicklung der Bedeutung „geopfert" für *huta* gerade zu Natürliche sein.

vom Eber als Himmelsspeise und das Persische Religionsgespräch (s. Wirth, Aus orientalischen Chroniken, 1894, S. 161) vom Fische zeigt.

Die pantheistische Gottheit, deren Körper die Welt ist, ist schon in indogermanischer Zeit noch durch andere Bilder dem Verständnis nahe gebracht worden: insofern sie sich als Natur- und Lebenskraft und Weltgesetz durch alle Formen des Seins und durch das ganze Weltall verzweigt, hat man sie sich unter dem Bilde eines Baumes vorgestellt. Einen Beleg aus dem alten Indien hatten wir soeben in der Upaniṣaden-Stelle, in der die notorisch pantheistische Universalgottheit Puruṣa, „der diese ganze Welt füllt", ein im Himmel[1] wurzelnder Baum heißt.

Eine zweite gleich deutliche Stelle ist Kāṭhaka-Upaniṣad VI, 1: „Oben die Wurzel, nach unten die Zweige, steht dieser ewige Aśvattha[2]-(Feigen-)baum; das eben heißt das Reine, das Brahman, das Unsterbliche, in ihm (oder: auf ihm) ruhen alle Welten, und darüber kommt niemand hinaus, wer es auch sei". Auch im Taittirīya-Brāhmaṇa II, 8, 9, 6 wird die pantheistische Universalgottheit Brahma für das Holz und den Baum erklärt, woraus Erde und Himmel gezimmert wurde. Und in der Bhagavadgītā XV, 1—3 (= Mahābhārata VI, 39, 1—3) heißt es: „Man spricht von einem ewigen Aśvattha[2]-Baume, der seine Wurzeln oben, seine Zweige unten habe, dessen Zweige die Veden sind[3]; wer den kennt, der ist vedenkundig" ....

Die „immer grüne", d. h. ewige, zu allen Welten irdischer und nichtirdischer Wesen sich erstreckende, mit ihrem Tau lebengebende, über dem Weisheits- und Schicksalsbrunnen stehende Weltesche Yggdrasils oder Yggdrasill, die auch Schicksalsbaum heißt (*mjǫtviðr* Vǫluspá 2, vgl. Mogk im Grundr. der German. Philol. 3. Bd.[2], S. 379), ist nun sicherlich derselbe zugleich Gottheit und Welt als deren Körper symbolisierende Baum, ebenso „Hoddmimirs Holz", in dem das „Leben" wohnt, des (weisen!) „Mimirs Baum" (*Mímameiðr*)[4], dessen Zweige um alle Länder gehen und von dessen Wurzeln niemand den Ursprung

1) Warum der Himmel diese Bedeutung für die Gottheit hat, werde ich unten kurz besprechen.

2) Ist es Zufall, daß dieser Name „Pferdestand" bedeutet und der germanische Weltbaum Esche „des Pferdes des Ygg" heißt?

3) Entsprechend leitet ja das Puruṣa-Lied, Str. 9, die vedischen Lieder von der Universalgottheit her. Die obige Stelle mit der Erwähnung der Veden, der Quelle höchster Weisheit, schlägt übrigens auch die Brücke zum Begriff „Erkenntnisbaum" der indogermanischen Völker. Weil die Gottheit, die der Baum symbolisiert, auch Träger aller Weisheit ist, darum gilt auch der Baum als Behälter namentlich prophetischer Weisheit. Der Feigen-Baum, unter dem Buddha seine Erleuchtung gewann, geradeso wie der Orakel-Lorbeer von Delphi, die Orakel-Eiche von Dodona und wie z. B. der Baum, der im Erzgebirge gerade so wie im Samlande noch jetzt dem jungen Mädchen den zukünftigen Gatten prophezeit, sind alle gleicherweise dieser Baum, der die Gottheit bedeutete.

4) Auch nach Mogk a. a. O. und Simrock H. d. M.[8], S. 36.

kennt (Fjǫlsvm. 19 f.), der zugleich Erde und Unterwelt bewässernde Paradiesbaum Læraðr, und andere mythische Bäume im Glauben europäischer Völker.

Vǫluspá 19:

„Ich weiß stehn eine Esche, sie heißt Yggdrasill,
ein hoher Baum . . .
daher kommen die Taue, welche in die Täler fallen,
er steht immer grün über dem Brunnen der Urd."

Vgl. auch Dämisaga 15 (Simrock, H. d. M.[3], S. 33).

Grímnismál:

26. „Eikþyrnir heißt der Hirsch, welcher steht in der Halle des Heervaters,
und beißt von den Ästen des Læraðr;
aber von seinen Hörnern tropft es in Hvergelmir;
daher haben alle Flüsse ihre Wege.

31. Die Wurzeln stehn in drei Richtungen
unter der Esche Yggdrasils:
Die Hel wohnt unter der ersten, unter der zweiten die Hrímþursen,
unter der dritten die menschlichen Männer."

Vafþrúðnismál 45:

„Lif und Lifþrasir, aber die beiden werden versteckt sein
im Holze des Hoddmimi;
Morgentau haben sie sich zur Speise,
daher werden die Menschen erzeugt."

Ein enorm großes Gebiet der Mythologie und des Volksglaubens der indogermanischen Völker wird mit der hier gegebenen Auffassung des Baumsymboles der Erklärung zugänglich, und daß das der Fall ist, bestätigt wiederum die Richtigkeit der Erklärung.

Es gibt noch eine fast überreiche Masse von Beweisstoff. Aber Beschränkung tut not. Ich hebe nur noch im Vorübergehen das urindogermanische Kreissymbol (sekundär auch vertreten durch Kranz, Ring, Rad, Nimbus, Sonnenschirm der indischen Könige, Reif der Königskrone, die das Gottesgnadentum garantiert) als Symbol der allumfassenden Gottheit hervor. Seine mythische, mystische, magische und sakrale Bedeutung in allen Verzweigungen des Volkslebens und -glaubens bis auf den heutigen Tag rührt daher, daß es ein Bild der Gottheit war, augenscheinlich eingegeben durch die Wahrnehmung des Horizontes; und die Gottheit, die dadurch versinnbildlicht wurde, war demnach gedacht als erd-, und das heißt, als weltumfassend, pantheistisch.

Von da aus ergibt sich auch Klarheit über die Gründe für die Tatsachen, daß die Indogermanengötter so vorwiegend mit dem Himmel (vgl. namentlich Dyaus = Ζεύς) und mit dem Wasser (Urwasser) zu tun haben. Wie den Horizont, so kann man auch den Himmel sich vorstellen als die Erde einschließend und kann

also die Gottheit, die alles umfaßt, auch als im Himmel wohnend denken oder direkt als Himmel benennen. Das Halbrund des Himmels hat ferner auch an eine Eihälfte erinnert und so den uralten Gedanken vom Weltei hervorgerufen (s. z. B. Chāndogya-Upaniṣad III, 19 — 60 Up. S. 116). Stellen wie Aitareya-Up. I, 1, 4 (vgl. oben die Erörterung über Ymir-Puruṣa), Mahā-Up. 3 (60 Up. S. 744), Rāma-uttara-tāpanīya-Upaniṣad 5 (60 Up. S. 826), Āruṇeya-Up. 1 (ebenda S. 693), und schon Ṛgveda X, 51, 1 beweisen, daß das Ei nicht das Weltall schlechthin, sondern das von der Universalgottheit durchdrungene Weltall bedeutet. Auch nach der orphischen Theogonie (s. Preller, Griech. Mythol. I[4], S. 41) entstand aus dem Weltei zugleich mit dem Lichte Eros, wie nach Maitrāyaṇa-Up. VI, 36 (60 Up. S. 361) in ihm Ātman und Sonnenglanz verbunden sind. Augenscheinlich hat die Sonne als der Dotter des Welteis gegolten, und daher kommt es, daß Sonne oder Licht und Urgottheit so eng verknüpft sind. Eros ist begrifflich = *Kāma*, und auch dieser ist Urgottheit (Ṛgv. X, 129, 3 u. 4). Nahm man Himmel und Erdfläche zusammen als die Grenzflächen des Alls, so konnte man auch diese Zweiheit in Eins gefaßt als die allumfassende Gottheit oder als deren Domizil gelten lassen (wie z. B. Ṛgveda X, 81, 6 „Himmel und Erde" deutlich synonym ist mit Viśvakarmans, des „Allschöpfers", Leib in Str. 5), das sich aber wegen der offenkundigen Verschiedenheit beider Teile sehr schnell in ein Götterpaar, in das göttliche Urpaar Himmel und Erde auflöste (noch sehr deutlich z. B. Ṛgv. I, 164, 33), von dem alles abstammte, weil alles Sein von der Universalgottheit herrührt (cf. Ymir-Mythus).

Das allein würde schon genügen, uns verständlich zu machen, daß von da an nicht nur der Himmel, sondern auch die Erde als Gott- (später götter- usw.) durchdrungen galt, wenn nicht schon die andere Formulierung des pantheistischen Gedankens, daß die Gottheit in allen Dingen sei, sehr vermutlich, in begreiflicher Weise, ganz besonders an dieser Erde haften geblieben wäre. —

Aus dem pantheistischen Gedanken erklärt sich auch die religionsgeschichtliche Bedeutung des Wassers bei weitem am einfachsten. Es war eine urindogermanische Idee, daß der Ozean wie ein Ring die Welt bezw. die Erde umfasse. Wenn aber sowohl Gott wie der Ozean der weltumfassende war, dann fielen beide zusammen. Darum galt den Griechen *Ὠκεανός* als Gott und als Anfang aller Dinge, als der universale Urgott.[1] Ist ferner die ganze Welt nur aus dem Körper der Gottheit hervorgegangen, dann mußte dieser Satz, in der Sprache des Ozeangedankens ausgedrückt, so lauten, daß die ganze Welt aus dem Wasser (Urwasser) stamme.

1) Vgl. aber auch das Ozean-Gleichnis von Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad II, 4, 11 in Kap. III.

So hat der Satz in der Tat bei den Urindogermanen ebenfalls gegolten. Vielleicht darum heißt die Produktion der Welt aus der Gottheit ein Ergießen und die Gottheit die Ergossene, s. oben. Kurz, Rätsel über Rätsel finden ihre glatte Lösung bei der Erkenntnis, daß die indogermanische Religionsentwicklung ihren Ausgang vom Pantheismus nahm. Ich kann es aber verstehen, wenn dieser Gedanke, so selbstverständlich er mir selbst in jahrelanger Erwägung der Dinge und der scheinbaren Widersprüche geworden ist, schwer Eingang finden wird. Wir sind z. B. durch Kirche, Schule und die Mythenforschung bis ins Innerste daran gewöhnt, die persönliche Gottesauffassung für etwas Selbstverständliches zu halten, und die Mythologien der verschiedensten Völker scheinen uns die Richtigkeit davon greifbar deutlich zu machen. Wir vergessen aber erstens, daß wir diese Mythologien mit ihrer aus bloßer Namenvielheit entwickelten Vielheit persönlicher Götter nur an ihren Endpunkten kennen, und zweitens, daß der erste Versuch wissenschaftlicher Auffassung derselben, der der nachfolgenden Betrachtung im wesentlichen die Bahnen wies, notgedrungen nur die hervorstechendsten Züge erfaßte. Wer es unternimmt, das Viele zu deuten, was bei dieser ersten Sichtung durch das Sieb der Wissenschaft gefallen ist, kommt zu anderen Resultaten. Es liegt an der Konstruktion des Siebes, nicht am Material, daß wir jetzt kopfschüttelnd vor dem stehen, was die Religionswissenschaft uns da zusammengeschüttet hat. Schon wer die Götterpersonen der verschiedenen Mythologien der indogermanischen Völker darauf hin ansieht, was dieselben repräsentieren, wird, wenn er nicht mehr durch die polytheistische Brille sieht, sehr bald gewahr werden, daß so ziemlich jede noch etwas vom Universalgott an sich hat. Der „Henotheismus" ist durchaus nicht bloß eine Eigentümlichkeit der altindischen Religion. Und die persönliche Götterauffassung, die wir aus den Bergwerken der Religionen so gut wie ausschließlich abgeteuft haben, ist ja durchaus nicht die einzige, schwerlich eine primäre, kaum eine sehr ferusinnige, und sicherlich keine selbstverständliche. Man denke sich als Urindogermanen der Aufgabe gegenübergestellt, das fruchtbare Leben, die Triebkraft, das Prinzip der Ordnung ringsum in der Natur und der ganzen Welt mit einem einzigen Worte zu benennen. Wer würde da wohl zuerst an eine Person denken? Es liegt viel näher, möglichst allgemeine, möglichst von der Beschränktheit der Menschennatur abstrahierende Symbole zu wählen. Vielleicht wollte man sie ja auch gerade als etwas Unverständliches, dem Menschen nicht Analoges bezeichnen. Sie nach Analogie des Menschen zu definieren, darauf dürfte man erst gekommen sein, als der Gottesbegriff abgegriffenes Kurant geworden war und man beim Namen des wirkenden Gottes nur noch an die Formen dachte,

in denen sich das Sein und Handeln menschlicher Subjekte vollzieht. Selbst die Personifikation in Gestalt des Urriesen (Ymir, Puruṣa) dürfte davon keine Ausnahme machen. Daß auch diese schon Produkt der Entartung des einfachen Urgedankens ist, beweist ja die Grobheit der materialistischen Einkleidung des erhabenen Gedankens. Der große Gedanke an sich muß hier das Prius gewesen sein, weil ohne ihn der Mythus gar nicht verständlich und vorhanden sein würde. Auch das Vorhandensein anderer Götterwesen, die das einzige Urwesen schlachteten, ist ein Widerspruch und beweist also die sekundäre Entstehung der Erzählung.

Was hat nun diese so charakterisierte indogermanische Urreligion oder -philosophie mit Kants Lehre gemein? — Mindestens den Gedanken, daß die erscheinenden Dinge von zwei Gesichtspunkten aus zu betrachten seien: den wahrgenommenen Erscheinungsformen nach und nach dem darin verborgenen Seinsprinzip.

Kapitel II.

Kant und der Ṛgveda.

Aus dem vorhergehenden Kapitel ist deutlich geworden, daß die Sänger der Lieder, die den ältesten Literaturschatz Indiens ausmachen, nur mit uraltem Erbe gewirtschaftet haben, wenn sie, in mannigfachster Weise, den pantheistischen Gedanken auszudrücken suchten, der ihrem ganzen religiös-philosophischen Sinnen die Grundrichtung gab. Aber auch beim Ṛgveda fehlt, zwar nicht so viel wie bei der indogermanischen Urreligion, aber doch viel daran, daß das Vorherrschen des pantheistischen Gedankens den Tatsachen entsprechend gewürdigt wäre. Den Beweis dafür zu erbringen hieße den ganzen Ṛgveda neu übersetzen, was denn auch eine gebieterische Aufgabe für die nächste Zukunft ist. Beim jetzigen Zustande bedeutet das Zitieren in sehr vielen Fällen ein Anrennen gegen Wände und Balken der bisherigen Veden-Exegese, ich würde durch Einwände widerlegt werden, die in Wirklichkeit keinen Inhalt haben. Auch nur einigermaßen freie Bahn zu machen, würde ein umständlicheres Verfahren sein als eine vollständige Übersetzung auf der neuen Grundlage. Auch der Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit läßt es also nicht zu sehr bedauern, daß die Rücksicht auf die Raumgrenzen eine dürftige Auswahl nötig macht. Ich treffe aber diese Auswahl nach Möglichkeit so, daß für unsere Kant-Parallele möglichst viel Gewinn abfällt.

Die uralte Einheitsidee wirkt nach in dem zwar allgemein anerkannten, aber nicht in seiner historischen Verknüpfung gewürdigten „henotheistischen" Zuge des rgvedischen „Polytheismus", d. h. in der Eigentümlichkeit, daß jede oder fast jede Gottheit gelegentlich noch als die Gottheit *καθ' ἐξοχήν*, als Universalgottheit, oder wenigstens als höchster Gott empfunden und gepriesen wird; ferner in dem gleich allgemein anerkannten rgvedischen und nach-rgvedischen Streben, die verschiedenen Götter miteinander zu identifizieren. Vielleicht das schönste Beispiel ist Ṛgv. I, 164, 46: „Sie sprechen von Indra, Mitra, Varuṇa, Agni; da ist ferner jener schönbeschwingte himmlische Vogel; das eine Seiende (oder: das, was nur Eins ist) benennen die Weisen auf verschiedene Arten, sie nennen es Agni, Yama, Mātariśvan". — Als ein Versuch, die polytheistische Décadence aufzuhalten und wieder zur Universalität zurückzuleiten, ist wohl auch die vielfache Bildung von (sexuellen und nichtsexuellen) Götterpaaren zu verstehen.

Pantheistisch zu verstehen ist *Varuṇas* Name „Umfasser". Varuṇa bedeckt denn auch die Welt wie ein Mantel, Ṛgv. VIII, 41,7. In ihm sind die drei Himmel und die drei Erden enthalten nach Ṛgv. VII, 87,5, und alle Dinge zwischen den zwei Polen sind seine Wohnstätten, ebenda 2. „Umfasser" heißt auch *Vṛtra* und *Vala*, und auch sie beide, die erdumfassende Wasserschlange, waren zweifellos ebenso wie die germanische Midgardschlange, schon in indogermanischer Urzeit erdumfassende Universalgottheit gewesen, wie ich auch im I. Kap. andeutete. Die so symbolisierte Allgottheit war nur aus der Mode gekommen und darum diskreditiert, zum Dämon geworden. Gut und böse sind in der Religionsgeschichte, wie jeder aufmerksame Beobachter sehr schnell finden muß, ganz nebensächliche Akzidenzien, vom Zeitwechsel, Parteistandpunkt und ähnlichen Zufälligkeiten abhängig.

In Parjanya sind alle Wesen und die drei Himmel begründet, in ihm fließen die dreifachen Wasser, Ṛgv. VII, 101, 4. Savitar umfängt dreimal die ganze Welt, Ṛgv. IV, 53, 5. Sarasvatī „erfüllt" „das Irdische", „den weiten Raum, den Luftraum", Ṛgv. VI, 61, 11, gehört also „drei Gebieten" an, ebenda 12. Das sind dieselben drei Gebiete, die Viṣṇu nach immer wiederkehrender Wendung mit drei Schritten durchmessen haben soll. Die drei Schritte bedeuten seine alldurchdringende Natur. Von ihnen hat man schon in der Indogermanenzeit gesprochen, denn die Spur des untersten dieser drei Schritte, durch die Erdenwelt, findet man noch jetzt überall auf Indogermanengebiet in Stein gedruckt.

Selbst so verknöcherte stereotypierte persönliche Gotterfiguren wie die Aśvin werden vermutet sowohl „im Licht des Himmels", wie „auf dem Ozean" (VIII, 10, 1), „im Luftraum" (V, 73, 1), „in Gewässern, in menschlichen Siede-

lungen, auf dem Gipfel des Gebirges" (VII, 70, 3). Und einige Beispiele dafür, wo überall man sich den Agni, angeblich das personifizierte Feuer, gedacht hat, werden wir unten noch betrachten.

Asura (von *asu* „Leben", das von *as* „sein" kommt), „Repräsentant der Lebenskraft" (sc. der ganzen Welt) ist das Epitheton gerade der ältesten und größten Ṛgveda-Götter, und wir müssen zugeben, ein außerordentlich glücklich gewähltes Epitheton pantheistischer Gottheiten. Der eranische *Ahura* beweist schon vorindische Altertümlichkeit. Daß späterhin Asura Dämon bedeutet, beruht nur auf dem in seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung vorhin schon kurz charakterisierten Stimmungsumschlag.

Einer nahe verwandten Idee verdankt die vereinzelte ṛgvedische Benennung der Gottheit als *Ātman* „das Selbst", „die Seele" ihr Dasein. Daß Vāta in Ṛgv. X, 92, 13 *Ātman* heißt, braucht ja freilich nicht notwendig viel zu bedeuten, da „Windgott" und „Seele" als einander nahestehende Begriffe gelten können. Aber auch vom Gott Surya heißt es Ṛgv. I, 115, 1: „Sūrya füllt Himmel und Erde und den Luftraum, er die Seele des Beweglichen und Unbeweglichen". Selbst Sūrya, der „Sonnengott", ist eben unendlich viel mehr, als nur die personifizierte und deifizierte Sonne, er ist die Universalgottheit, die, aus speziellen Gründen, unt. a. auch als „Sonne" benannt ist. Es ist, vom Gesichtspunkt eines ernsten Beweises aus, ganz zwecklos, ein Wort darüber zu verlieren, welches diese speziellen Gründe gewesen sein mögen, denn nach einstweiligem Ermessen gilt auch hier ein „Ignorabimus". Nur um zu zeigen, daß es noch manche andere Möglichkeiten gibt als die Erklärung aus der „Personifikation einer Naturerscheinung", verweise ich auf Maitrāyaṇa-Upaniṣad VI, 8 (60 Up. S. 334): „Er (sc. Ātman, die Weltseele) ist der, welcher dort [in der Sonne] glüht, umgeben, wie Feuer von anderm Feuer, von dem tausendaugigen, goldnen Ei" (d. h. von dem Licht- und Sternenfirmament). Es ist der Grundgedanke der Upaniṣaden-Philosophie (vgl. Kap. III), daß die Universalgottheit quasi von einem Gürtel empirischen Seins umgeben sei, das aus ihr stamme, wie z. B. das Feuer von Funken, die aus ihm herausprühen, oder, dürfen wir nach der angeführten Stelle vielleicht hinzufügen, wie die Sonne vom Lichthimmel, dessen Licht nur ihr Abglanz ist. Das Bild „Sonne" ist vielleicht zum Namen des Wesens geworden, das es deutlich machen sollte, wie auch der Göttername „Feuer" (*Agni* usw.) vielleicht dem angegebenen Bilde entstammt, das dann schon vorindisch sein könnte. In beiden Fällen aber wäre mit dem Bilde zweifellos die pantheistische Gottheit gemeint, denn nur auf eine solche würde es passen. Die Sonne ist quasi der Dotter des gotterfüllten Welteies, also auch ganz besonders geeignet, die

immanente Gottheit, den Quell alles Lebens, darzustellen. Nur ein wenig variiert ist der Ausdruck in Rgv. VII, 101, 6, wo der Liedsänger von Gott Parjanya singt: „Er ist der befruchtende Stier aller in Ewigkeit neu erscheinenden weiblichen (Wesen), in ihm ist die Seele (ātman) des Beweglichen und Unbeweglichen". Wie dann in der indischen Philosophie der pantheistische Gedanke in dieser Ātmanform in den Vordergrund gerückt ist, werden wir noch sehen.

Die Gottheit wohnt im Innersten der ganzen Welt und aller einzelnen Wesen und Dinge. Sie heißt darum „versteckt", z. B. Agni Rgv. III, 5, 10 (*guhā santam*); V, 11, 6 (*guhā hitam*); I, 65, 1: „Ihm, der sich im Versteck verbirgt, folgten auf seinen Fußspuren[1] die Weisen, wie man einem versteckten Dieb nachspürt vermittelst des (gestohlenen) Viehs" (d. h. vermittelst der Fußspuren, die dieses hinterlassen hat). I, 67, 2 (3) schließt sich im Gedanken eng an. Agni heißt da wieder *guhā nisīdan* „im Verborgenen sitzend", und es geht weiter: „Es fanden ihn da die weisen Männer" ... und dann Str. 5 (9): „Der mit Macht wächst in den Pflanzen und in den fruchtbaren Wesen, der Geist in der Wasserwohnung, das Lebensprinzip aller Wesen, die Weisen haben (alles) durchmessend (ihn) zum Fundament (aller Dinge) gemacht." VI, 9, 7: „Alle Götter verehrten voll Furcht dich, Agni, der du dich im Dunkel befindest (*tamasi tasthivāṃsam*)." Als der einfach große Gedanke nicht mehr verstanden wurde, ist der Mythus daraus gemacht worden, Agni sei einmal entflohen und hätte sich im Wasser versteckt.

Die im Innern der Welt wohnende Gottheit ist wie mit einem Mantel verhüllt (wie umgekehrt, s. oben, dieselbe pantheistische Gottheit, die ja zugleich auch die ganze Welt umhüllt, gelten konnte als ein Mantel, der die Welt bedeckt). Jener Mantel ist der Mantel des Varuṇa in Rgv. I, 25, 13: „Varuṇa trägt einen goldenen Mantel, er kleidet sich in ein Prachtgewand (*nirṇijam*)."[2] In denselben Mantel (mit demselben Worte *drapi* bezeichnet) wie Varuṇa gekleidet ist auch Gott Soma (der natürlich auch unendlich viel mehr als eine Personifikation des Rauschtrankes ist) IX, 86, 14: „In einen Mantel gekleidet, der bis zum Himmel reicht, der verehrungswürdige, den Luftraum füllende, den Wesen eingeflößte", und Gott Savitar IV, 53, 2: „Des Himmels Träger, der Wesenherr der Welt, der Weise, legt einen bunten Mantel an ... er der den weiten Raum füllende."

Es ist derselbe Mantel wie der blumen- und tiergeschmückte goldene Mantel des Zeus (Pflanzen und lebende Wesen sind eben der Gewandschmuck der Weltgottheit) und wie der blaue fleckige, d. h. bunte Mantel des Óðin-Wotan, wozu

1) D. h. ihn erschlossen aus seinen Manifestationen in der Natur.

2) Wenn *nirnij* vielmehr die von Pischel Ved. Stud. II, 111 ihm zugeschriebene Bedeutung „Gestalt" hat, würde auch diese vortrefflich passen, s. unten.

das in Kap. I über den Himmel als Allumfasser Gesagte zu vergleichen ist. Auch Óðins Beiname Grímr und Grímnir, der „Verlarvte“ (Mogk im Grundr. der Germ. Philol. Bd. 3², S. 335) kennzeichnet ihn als die im Innern der Dinge verborgene Gottheit. Jener Mantel ist auch dasselbe Kleid, von dem Goethe, ein den Urweisen kongenialer Gedankenfinder, im Faust den Geist sagen läßt:

„So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.“

Wem fiele es wohl ein zu bezweifeln, daß der Dichter mit „der Gottheit lebendigem Kleide“ die Natur gemeint hat? Warum bezweifelt man es also bei den alten Indogermanen?

Die Erscheinungswelt, in der die Gottheit verborgen ist, gilt auch als verhüllende Eihaut, Ṛgv. X, 51, 1: „Groß war jene Eihaut, derb war sie, in die eingehüllt du in die Wasser[1] eingingst, alle deine vielfach verteilten Leiber, Agni Jātavedas, sah Ein Gott.“

Mit Leichtigkeit wird jedermann erkennen, daß hier die Stelle ist, wo sich der uralte Mythus vom Weltei organisch angliedert.

Ferner gehört in diesen selben Zusammenhang die Benennung der Gottheit als *garbha* „Embryo“, so des Vāta Ṛgv. X, 168, 4 „Seele der Götter, Embryo der Welt“, des Agni Ṛgv. I, 70, 3: „Der der Embryo im Wasser, der Embryo in den Bäumen, der Embryo im Stehenden und der Embryo im Beweglichen, der selbst im Felsen, der in uns ist“ ... und sonst. Atharvaveda IV, 2, 8 beweist die Identität des „Embryo“ in den Wassern und des in „goldener Eihaut“ Verhüllten.

Das soeben angeführte Ṛgveda-Zitat X, 51, 1: ...„alle deine Leiber (*viśvā .. tanvo*), die vielfach verteilt sind, o Agni Jātavedas, sah Ein Gott“ leitet zu einer anderen rgvedischen Auffassung hinüber, die wir übrigens ja auch schon als indogermanisch erkannt haben. Die Erscheinungswelt, die man einerseits als Hülle der Gottheit betrachten konnte, hat man auch als ihre Erscheinungsform, ihre Verkörperung vorgestellt, und wegen der Vielheit der Dinge und Wesen natürlich als eine vielfältige Verkörperung. Stellen wie V, 81, 2 „In alle Erscheinungsformen (*viśvā rūpāṇi*) kleidet sich der weise Gott“ (Savitar nämlich) bilden die Brücke zwischen dieser und der Mantel- oder Kleididee. VII, 55, 1: „Vāstospati, der du in alle Erscheinungsformen (*viśvā rūpāṇi*) eingehst.“ I, 117, 9: „ihr Aśvin, viele Formen (*purā varpāṃsi*) annehmend“. III, 53, 8 heißt es von Indra: „Zu Erscheinungsform auf Erscheinungsform wird fort und fort der

1) D. h. den Ur-Ozean, vgl. oben.

Mächtige, indem er Zauberbilder (*maya*) rings um sich hervorbringt", und VI, 47, 18: „Zu jeder einzelnen Daseinsform hat er sich gestaltet, damit man ihn leibhaftig schauen könne: Indra bewegt sich vermöge zauberhafter Erscheinungsformen (*māyābhiḥ*) vielgestaltig (*pururūpa*)." „Vielgestaltig" (*pururupa, purutvarpas*) und „allgestaltig" (*viśvarūpa*) sind öfter wiederkehrende Götter-Epitheta, z. B. des Rudra II, 33, 9, des Tvaṣṭṛ I, 13, 10, und des Indra auch X, 120, 6. Derselbe Gedanke erscheint aber auch in freieren, weniger konzisen und selbstverständigen Wendungen, z. B. VII, 101, 3: „Bald wird er (Parjanya nämlich) unfruchtbar, bald zeugt er, nach Wunsch gestaltet er seinen Leib."

Die beiden angeführten Worte für „Gestalt", *varpas* und (das damit „ablautende") *rūpa* sollen möglicherweise eigentlich „Gespinst" bedeuten und mit litauisch *verpiù* „spinnen" zusammenhängen (s. Uhlenbeck, Kurzgefaßtes Etymol. Wörterbuch der altindischen Sprache, s. v. *varpas*), das O. Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde S. 788, weiter mit griech. *ῥάπτω* „nähen" verknüpft. Schon die Benennungen der Dinge der Erscheinungswelt lassen es also wenigstens als entfernt möglich erscheinen, daß man sie, sei es in der Ṛgveda-, sei es schon in einer vorindischen Periode, als eine Art Gespinst sich vorstellte. Daß dem so war, dafür sprechen nun außerdem eine Reihe Ṛgveda-Stellen. In den meisten von ihnen sind freilich nicht alle Einzelheiten, wie ich sie auffasse, allgemeinerer Annahme so sicher, daß die Anführung in extenso sich empfehlen würde. Das Licht erscheint da in allen als die Kraft, die die Dinge der Erscheinungswelt erst schafft.[1] Es gehören dazu, z. T. direkt, z. T. indirekt, Stellen wie I, 115, 4 und 5; I, 122, 2; II, 3, 6; II, 38, 4; IV, 52, 10; X, 170, 4; und vielleicht I, 95, 7, wenn Geldners Erklärung Ved. Stud. II, 189 richtig ist. In I, 159, 4 heißt es von den Göttern: „Die Zauberbilder schaffenden (*māyino*) . . . spinnen neue und neue Fäden innerhalb des Himmels-Rundes und des (weltumfassenden) Meeres (vgl. Kap. I, S. 120), die Weisen, Glanzreichen."

In dieser letzten Stelle findet sich noch ein Wort von größter Wichtigkeit, das Wort *māyino*. Es bedeutet „die *māyā*besitzenden" oder „-anwendenden". Im Zusammenhang mit dem Licht wird die *māyā* auch erwähnt Ṛgv. III, 61, 7: „Des Mitra und Varuṇa erhabene *māyā* verteilte vielseitig (d. h. zu einer Vielheit von Erscheinungen) das Licht" . . .; V, 63, 4: „Eure *māyā*, Mitra und Varuṇa, spielt sich ab auf dem Hintergrunde des Himmels, die Sonne beginnt zu leuchten" . . .; V, 85, 5: „Auch diese erhabene *māyā* des berühmten Asura Varuṇa will ich verkunden, daß er in der leeren Luft stehend die Erde mit der Sonne wie mit

1) „Neues Leben schaffend" heißt denn auch die Morgenröte VII, 80, 2.

einem Meßinstrument (?, *māna*) durchmaß (?, *vi mame*)."[1] Das Spinnen der Erscheinungswelt aus Lichtstrahlen und die *māyā* darf man also wohl als in begrifflichem Zusammenhang stehend betrachten. Da wir nun ferner in den Stellen III, 53, 8 und VI, 47, 18 *māyā* geradezu synonym mit den *rūpas*, Erscheinungsformen, fanden, zu denen sich Indra entfaltet, so scheint mir klar zu sein, daß im Ṛgveda wenigstens hie und da die Erscheinungswelt als Schemen, als rein optische Erscheinungsart der Gottheit gegolten hat. Späterhin heißt *mayā* Zauberbild, Blendwerk. Wenn in den angeführten Ṛgveda-Partien die Bedeutung nicht schon dieselbe ist, so ist sie mindestens nicht weit davon entfernt.

Wir dürfen also unser Urteil über das sachliche Verhältnis zwischen der Philosopie Kants und des Ṛgveda dahin zusammenfassen: Seit der indogermanischen Zeit hat sich die Übereinstimmung vertieft, bezw. sie ist deutlicher nachweisbar geworden. Wie Kant, so nahmen die Weisen des Ṛgveda etwas an sich Seiendes, Verborgenes, d. h. doch Unerkennbares, im Innern der Erscheinungswelt an, die ihrerseits jenem gegenüber als nicht vollgültig erschien, ja sogar als eine Art Schemen galt. Es fehlt zur vollständigeren Parallele nur noch der Satz, daß wir ausschließlich durch unsere Wahrnehmung Kenntnis von dieser *māyā* erhalten. Zu diesem Satze sind die folgenden Entwicklungsstufen der indischen Philosophie, wie wir sehen werden, wirklich durchgedrungen.

Kapitel III.

Kant und die Upaniṣaden-Philosophie.

Die nächste wichtige und hervorhebenswerte Gedankenschicht ist die Philosophie der Upaniṣaden. Da deren inneres Verhältnis zu Kants Lehre, wie erwähnt, schon durch Deussen kurz charakterisiert ist, da ferner die Hauptwerke der Upaniṣaden-Literatur durch Deussens angeführte Übersetzung allgemein zugänglich geworden sind, darf ich mich, um Raum zu sparen, darauf beschränken, anstatt alle Belege für meine Sätze ausführlich zu zitieren, Einzelfälle ausgenommen einfach auf die betreffenden Upaniṣaden-Stellen in Deussens Übersetzung zu verweisen. Die Kernmasse der Upaniṣaden-Literatur entstammt etwa

1) Natürlich liegt ein Wortspiel mit drei Ableitungen aus ein und derselben Wurzel *mā* vor. Es sind die zu *mayā* passenden Bedeutungen, die dieses Wortspiel deutlich machen, zu finden.

der ersten Hälfte des letzten Jahrtausends v. Chr., aber die späteren und spätesten Werke dieser Gattung reichen bis ins Mittelalter, ja bis in die Neuzeit. Für uns kommen natürlich fast nur die alten und älteren in Betracht. Die Anklänge an die kantische Lehre haben sich in der Upaniṣaden-Philosophie gemehrt und sind wesentlich deutlicher geworden. Sie lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen:

Der Angelpunkt der ganzen Erscheinungswelt ist das Ich, das wahrnehmende Subjekt. Zuweilen ist der Ausdruck dafür ein materialistisch klingender, aber schwerlich gemeinter: „Herz" (*hṛd*).[1] So Bṛhadāraṇyaka-Up. V, 3: „Das Herz . . . das ist das All". Gewöhnlich aber jenes Wort, das im Zentrum der ganzen Upaniṣaden-Philosophie steht, das Wort *ātman* = „Selbst", „Seele"[2], das den Schatten seiner späteren Bedeutung schon in den Ṛgveda warf.

Vgl. die Stellen Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 5; Kāṭhaka-Up. II, 21.

Kants vergleichbare Anschauung ist ja bekannt: speziell konstatiert er Kr. r. V. S. 120 ff. als das Etwas, das alle Erfahrung möglich macht, die einheitliche „transszendentale Apperzeption". Vgl. besonders auch S. 128, Anm. *. Und es klingt[3], als handele es sich um Ähnlichkeit zugleich von Gedanke und Form, wenn Kant S. 135 den Verstand „die Gesetzgebung für die Natur" nennt und fortfährt: „ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. i. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben" (vgl. auch Prolegomena § 36 S. 111 f.) und wenn anderseits in der Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 7, 3 Yājñavalkya dem Gautama erklärt: . . . „der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche." Es ist schwer, eine deutliche Grenze zu ziehen zwischen dem ersten Grundsatz und dem folgenden: Die Dinge und Wesen der Welt kennen wir ausschließlich als Vorstellung. Aitareya-Up. III, 3: . . . „Alles, was lebt, was geht oder fliegt oder was feststeht, alles das wird von der Erkenntnis gelenkt, besteht in der Erkenntnis, von der Erkenntnis gelenkt ist die Welt, die Erkenntnis ist (ihre) Grundlage" . . . Vgl. auch Kauṣītaki-Up. III, 4; Chāndogya-Up. VII, 26, 1; Kaivalya-Up. 19. Kant Kr. r. V., z. B. S. 318: „Das Reale äußerer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein"; S. 323: . . . „so wird vielmehr klar gezeigt: daß, wenn ich das denkende Subjekt weg-

1) Wohl nur bildlich gemeint, da die Weltseele im Verhältnis zu der Sinnenwelt unter anderem verglichen wird mit dem Herz in seinem Verhältnis zum Adersystem.

2) Das aber auch noch in anderen Beziehungen eine bedeutende Rolle spielt. S. unten.

3) Aber es klingt nur so. Mit Rücksicht auf meine Schlußkritik brauche ich bei diesen Zusammenstellungen nicht zu prüfen, wo und wie weit die verschiedenen Seiten des Gesetzlichens nicht allzu sorgfältig auseinandergehalten

nehme, die ganze Körperwelt wegfallen muß, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellungen desselben."[1]

Dieses unserer Sinneswahrnehmung erscheinende Sein ist aber nicht das wahre, eigentliche Sein, lehren die Upaniṣaden weiter[2], nicht das Ding an sich, sagt Kant. Das Für-echt-halten desselben bezeichnen die Upaniṣaden als „Nichtwissen" und vereinzelt als *Māyā* („Illusion", „Blendwerk"), wie es schon der Ṛgveda getan hatte. Vgl. z. B. Kāṭhaka-Up. VI, 7; IV, 2: . . . „aber Weise, die die Unsterblichkeit erkannt haben, suchen nicht das Beständige in den unbeständigen Dingen"; Śvetāśvatara-Up. IV, 10: „Als Blendwerk erkenne man die Natur, als den Blendwerk anwendenden (māyinam) den großen Herrn." Māṇḍūkya-Kārikā II, 17—19 (60 Up. S. 585). Bṛhadāraṇyaka-Up. IV, 4, 19 = Kāṭhaka-Up. IV, 11. Dazu vgl. Kant, Kr. r. V. S. 66 u. 402. Was Kant und die indische Philosophie hier trennt, ist meiner Meinung nach nicht so sehr der Umstand, daß die indische Māyā-Lehre das nur aus der Wahrnehmung Bekannte geradezu als in dieser Vielheit, Verteilung und Gestalt in Wirklichkeit nicht vorhanden erklärt hat, sondern der, daß sie diesen bloßen Vorstellungsdingen nicht gleich viele Dinge an sich gegenübergestellt hat, sondern nur ein einziges reales Prinzip, das Brahman, alias Ātman usw., während Kant eine Vielheit von Dingen an sich annimmt. Etwas wirklich Seiendes hinter dem Schleier der sinnlichen Anschauungsformen nehmen jene Indier nicht weniger als Kant an, und das ist die wichtige Übereinstimmung trotz der Abweichung in der Art ihres Idealismus.

---

1) Wer auf Parallelen erpicht ist, ohne allzu ängstlich auf ihren Sinn zu achten, der kann dann weiter Aussprüche in den Upaniṣaden über den Raum anführen, die an Kants bekannten Nachweis erinnern, daß Raum und Zeit aprioriſche von unserem Geiste gegebene Formen unserer Sinnenerkenntnis sind. Chāndogya-Up. VII, 26, 1: „Für den so (die Dinge) ansehenden . . . . stammt aus seinem Selbst (seiner eigenen Seele) der Raum (*ākāśa*). . ." Ebenda III, 12, 7f.: „Beides ist ein und dasselbe: jener Raum außerhalb des Menschen und der Raum innerhalb des Menschen; . . . und der Raum im Herzen" (reproduziert Brahma-Up. 2). Die Kritik dieser speziellen Parallele möchte ich sogleich jetzt erledigen. Die Übereinstimmung ist nur eine scheinbare. Für die Upaniṣaden-Philosophen sind Raum und Zeit genau in demselben Sinne ideal, wie es alle empirischen Dinge sind, denn Chāndogya-Up. VII, 26, 1 schließt: . . . „aus seinem Selbst dieses All", für Kant dagegen sind Raum und Zeit einerseits und die sinnlichen Erscheinungen anderseits prinzipiell verschieden, jene sind „rein" a priori, diese aber empirisch. — Wenn ferner eine Stelle wie Maitrāyaṇa-Up. VI, 15 alle Dinge als aus der Zeit, Chāndogya-Up. I, 9, 1; VIII, 14; Nṛsiṃhapūrvatāpanīya-Up. III als aus dem Raume (vgl. auch Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 8, 4). Kauṣītaki-Up. I, 6 als aus Zeit und Raum entstanden hingestellt werden, so ist sicherlich nicht an die Möglichkeit zu denken, daß die altindischen Weisen schon wie Kant alle Sinneswahrnehmung als abhängig erkannt gehabt hätten von den reinen Verstandesbegriffen Zeit und Raum. Es ist sehr leicht begreiflich, wie man alles Seiende als Produkte von Raum und Zeit auffassen konnte, ohne von Begriffen a priori eine Ahnung zu haben. „Raum" ist nur ein anderer Name für das „Allumfassende".

2) Übrigens, wie bekannt, ja auch andere Philosophien, des Altertums und der Neuzeit. Vgl. auch Kr. r. V., S. 642f.; 208ff.

Hinter dem Schleier der empirischen Wahrnehmungen steht ein Etwas, von den Indern besonders das „Selbst" (*ātman*)[1], aus religionsgeschichtlichen Gründen auch Brahman, Puruṣa usw., von Kant das „Ding an sich" und ähnlich benannt. S. z. B. Kāṭhaka-Up. II, 22, Śvetāśvatara-Up. III, 21 und VI, 11. Wie die Messerscheide das Messer umgibt oder wie die Radspeichen die Radnabe, wie das Adersystem das Herz, wie das System der Flüsse den Ozean[2], wie die Schallwellen das Musikinstrument, wie Funken und Rauch das Feuer umgeben, dem sie entstammen, so die Formen des empirischen Seins den Ātman. S. Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 4, 7; II, 5, 15; II, 4, 9; 10; Ozean: z. B. Maitrāyaṇa-Up. VI, 16; Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 4, 11; Feuer: Kauṣītaki-Up. IV, 20; Maitrāyaṇa-Up. VI, 26; 31 f.; Muṇḍaka-Up. II, 1, 1; Māṇḍūkya-Kārikā IV, 47 ff. (60 Up., S. 598 f.)

Die symbolische Gleichung Universalgott = Feuer (die sich im Alltagsglauben natürlich zu einer faktischen entwickelt haben wird, wie alle symbolischen Gleichungen der Religion) ist aber wahrscheinlich zugleich älter als die Upaniṣaden und hat auch das spätere Denken nachhaltig beeinflußt. Auf ihr beruht, wie gesagt, wohl schon die rgvedische (und möglicherweise urindogermanische) Benennung der auch in diesem Falle zweifellos zugleich universal gedachten[3] Gottheit als „Feuer". Und im Buddhismus sind ihr zahlreiche Bilder abgewonnen.

Dieses Etwas, dieses „Selbst" (alias Brahman usw.) aber ist undefinierbar, unerkennbar gerade wie Kants „Ding an sich".[4] Es heißt, wie es schon in gemeinindogermanischer und in rgvedischer Zeit geheißen hatte, „verhüllt", „versteckt", z. B. Śvetāśvatara-Up. VI, 11: „der eine Gott versteckt (*gūḍhaḥ*) in allen Wesen"; Mahānārāyaṇa-Up. I, 5: „Eines, verhüllt, unendlicher Gestaltung, als All . . . ."; Muṇḍaka-Up. II, 2, 9: „In goldener herrlichster Hülle (*kośe*) Staubbs und teilbs Brahman thront." Statt staubbs sollte wohl besser „ohne Dunst" (*virajaṃ*) übersetzt werden. Denn auch „Dunstkreis" (*rajas*) ist eins der Bilder für die empirische Entfaltung des an sich „dunstlosen" (*viraja*) Brahman

1) Warum dieses mit dem Ich identisch ist (vgl. oben, S. 129), wird in der Schlußbetrachtung klar werden.

2) Vgl. auch den Urozean der Griechen, s. S. 120.

3) Vgl. die Beispiele oben aus dem Rgveda, die sich leicht vermehren ließen. Für die Richtigkeit dieser Ansicht spricht ja auch die Übereinstimmung von Śvetāśvatara-Up. VI, 15 mit dem früher angedeuteten Rgveda-Mythus, daß Agni, der „Feuergott", sich im Wasser versteckt habe. Denn in der Upaniṣad ist zweifellos nicht vom Feuergott, sondern von der alles belebenden Gottheit die Rede; von dieser aber heißt es a. a. O. „Er, der Eine, der Schwan nannten dieses Weltalls, er ist als Feuer in das Wasser eingegangen."

4) Wie außerdem „unser eigenes Subjekt", „an sich selbst" (Kr. r. V. S. 675) und wie der Welturheber, die Gottheit (Kr. r. V. 639, Prolegomena § 58). Im Ātman-Begriff vereinigt sich nämlich das alles.

oder Ātman, das denn auch der Sāṃkhya-Philosophie einen wichtigen Terminus geliefert hat. Kāṭhaka-Up. II, 23: „Dieser Ātman ist nicht durch Worte zu erfassen, nicht durch Weisheit, nicht durch viele Gelahrtheit." Ähnlich VI, 12: „Nicht mit dem Wort, nicht mit dem Verstand, nicht mit dem Auge ist er zu erfassen. Wie könnte man ihn erfassen als einzig durch das Prädikat 'Er ist'?" S. auch Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 4, 2; 8, 8; Taittirīya-Up. II, 4; Kena-Up. I, 3; Muṇḍaka-Up. III, 1, 8; Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 9, 26: „Er aber, der Ātman, ist nicht so und ist nicht so"; und II, 3, 6: „Aber die Bezeichnung für ihn ist: 'es ist nicht so! es ist nicht so'." Vgl. Kant, Kr. r. V. S. 250: . . . „das transszendentale Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein bloßes Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch jemand sagen könnte"; auch z. B. S. 66; 232; 235; 257 f.; Prolegomena § 14; § 32.

Trotz dieser Unerkennbarkeit des Ātman (Brahman usw.) in seiner dreifachen Rolle als Ding an sich, als Subjekt an sich und als absolute Gottheit hat doch der religiöse Drang auch die Upaniṣaden-Weisen dahin geführt, allerlei Aussagen über ihn zu machen. Ebenso hat sich Kant nicht enthalten, die Eigenschaften aufzuführen, die wir aus der reinen Gottes-Idee als einem bloßen Rahmen heraus Gott beizulegen hätten. Diese Eigenschaften sind auf beiden Seiten dieselben: Ātman-Brahman ist an sich einfach (*niṣkala, akala*) z. B. nach Muṇḍaka-Up. II, 2, 9; Śvetāśvatara-Up. VI, 2, 5; Muṇḍaka-Up. III, 1, 8; er ist einzig, universal, z. B. nach Kauṣītaki-Up. III, 8; Bṛhadāraṇyaka-Up. IV, 4, 20; I, 4, 11 ff.; Śvetāśvatara-Up. V, 5; VI, 11; das höchste Wesen, z. B. Mahā-Nārāyaṇa-Up. I, 5; das Wesen aller Wesen, wofür ja die gesamte Upaniṣaden-Philosophie der Ausdruck ist, wofür aber noch speziell angeführt werden mag Kāṭhaka-Up. V, 15; Muṇḍaka-Up. II, 2, 10; Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 4, 7 ff.; II, 4, 5[a]; III, 7, 3 ff.; selbst der Götter, z. B. Chāndogya-Up. VIII, 12, 6 und Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 4, 6, in Fabelform ausgedrückt Kena-Up. III, 14 ff.; das Urwesen, z. B. Aitareya-Up. I, 1, 1; Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 4, 1; I, 4, 10; I, 4, 11; I, 4, 17; II, 1, 20; Mahā-Nārāyaṇa-Up. I, 1, 4; die höchste Realität, wahrhaft seiend, das „Wahre", z. B. Mahā-Nārāyaṇa-Up. I, 6; LXIII, 2; Bṛhadāraṇyaka-Up. V, 4. Taittirīya-Up. II, 1: „das Wahre des Wahren", Bṛhadāraṇyaka-Up. II, 1, 20; II, 3, 6; das vollkommenste Wesen, z. B. Kāṭhaka-Up. V, 11; VI, 1; Chāndogya-Up. VI, 1, 5; weise (*vipaścit, kavi, manīṣin*), z. B. Kāṭhaka-Up. II, 18; Īśā-Up. 8; allgewaltig, z. B. Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 8, 9; Muṇḍaka-Up. II, 2, 10; frei von den Bedingungen der Zeit, unveränderlich, ewig, z. B. Kāṭhaka-Up. II, 18 und 22; Śvetāśvatara-Up. III, 21; Bṛhadāraṇyaka-Up. III, 8, 8; IV, 4, 16 f.; 20; Maitrāyaṇa-Up. VI, 15; frei von den Bedingungen des Raumes, allgegenwärtig, unendlich, ist doch Ātman-Brahman

zugleich in allen Dingen, umfaßt alle Dinge, die ganze Welt, den ganzen Raum, z. B. Kaṭhaka-Up. II, 21 u. 22; VI, 3; Bṛhadāraṇyaka-Up. I, 4, 7 u. 16; II, 5, 15; III, 7, 3 ff.; III, 8, 7—9; IV, 4, 17 u. 20, Śvetāśvatara-Up. III, 9; III, 21; VI, 11. Vgl. Kant, Kr. r. V. 459 f., 463 f., 501, 539, 617. Es hat sicherlich nie eine Religion gegeben, die alle mit Kants Gottesidee geforderten Eigenschaften der Gottheit in solcher idealen Vollkommenheit ihrer Gottheit beigelegt hatte wie die philosophische Religion der Upaniṣaden. Wie mir scheint, haben die indischen (und schon urindogermanischen) Weisen Kants Ideal sogar übertroffen, denn die Forderung, daß die Gottheit allgegenwärtig sei, kann doch logischerweise nur der Pantheismus erfüllen. Wenn Kant in der Gottesidee „das Dasein außer der Welt (nicht als Weltseele)" und „die Allgegenwart" für vereinbar hält (Kr. r. V. S. 501), so ist das wohl durch zweierlei zu erklären und zu entschuldigen: Durch den Zwang der herrschenden kirchlichen Tradition, der anerzogenen Anschauungen, und durch die Ungebundenheit einer rein abstrakten Idee, die überwiegend von menschlichen Wünschen, nicht von philosophischen Gesichtspunkten gelenkt ist. Kant will ja mit seiner Gottesidee nur einen unausgefüllten Rahmen aufstellen. Daß ein solches Wesen wirklich existiere, verlangt er nicht (s. speziell Kr. r. V., S. 462, Anm.* und S. 536, 539 ff., Prolegomena § 57, S. 175). Daß man aber von einem Begriffe, von dem nicht zugleich die Realität gegeben wird, auch Widerspruchsvolles nach Belieben aussagen könne, ist ja seine eigene Ansicht (z. B. Prolegomena § 52b). Für die Vergleichung mit den indischen Anschauungen kommt also diese ganze Gottheitsidee überhaupt nicht ernstlich in Betracht. Wenn ich wenigstens in aller Kürze mich damit beschäftigte, so geschah es, um die Hoheit der Gottesgedanken der Upaniṣaden auch durch das Urteil eines Kant garantieren zu lassen.

Zum Schluß noch eine sehr auffällige Parallele: die beiderseitige Auffassung von der Moral, die übrigens ganz ähnlich auch im Buddhismus sich wiederfindet. Kant Kr. r. V. S. 627 Anm.: „Das menschliche Gemüth nimmt (so wie ich glaube, daß es bei jedem vernünftigen Wesen nothwendig geschieht) ein natürliches Interesse an der Moralität, ob es gleich nicht ungetheilt und praktisch überwiegend ist. Befestigt und vergrößert dieses Interesse, und übt werdet die Vernunft sehr gelehrig und selbst aufgeklärter finden, um mit dem praktischen auch das speculative Interesse zu vereinigen. Saget ihr aber nicht darum: daß ihr vorher, wenigstens auf dem halben Wege, gute Menschen macht, so werdet ihr auch niemals aus ihnen aufrichtiggläubige Menschen machen." R. G. d. V., S. 6: „Moral also führt unumgänglich zu Religion." Ebenso S. 8. Weisheit und Heiligkeit ist nach Kr. pr. V., S. 10, Anm. „im Grunde und objectiv" „einerley".

Kāṭhaka-Up. II, 24: „Mit Nichten kann derjenige seiner (sc. des Ātman) durch Erkenntnis teilhaftig werden, der noch nicht vom Bösen abgelassen hat, nicht beruhigt, gesammelt, ruhigen Geistes ist." Und Buddha erklärte, Dīgha-Nikāya IV, 22: „Durch Heiligkeit geläutert ist die Erkenntnis" . . .; er lehrte das, was wie eine notdürftige Moral seines Systems aussieht, als Mittel zur Erreichung der erlösenden Erkenntnis: „Dies, Mönche, ist die erhabene Wahrheit vom Wege, der zur Aufhebung des Leidens führt," und entsprechend machte er die Herzen seiner Hörer immer erst durch moralische Unterweisung empfänglich und verkündete ihnen erst dann die „höchste Buddhalehre", vom Leiden, s. z. B. a. a. O. V, 29. So auffällig aber diese Übereinstimmung ist, so ist sie das ganz selbstverständliche Resultat der beiderseitigen Prämissen. Diese Kongruenz beweist also nicht einmal das Eine, daß die übereinstimmende Sache etwas Notwendiges, für die Menschheit bleibend Bedeutendes sei. Die Aufgabe, welche die Upaniṣaden-Philosophen und Buddha stellten, war die Erkenntnis der illusorischen Natur des empirischen Seins und die Emanzipation von dessen Zwang. Innere Abkehr, Resignation, war dazu natürlich der erste notwendige Schritt. Selbstverleugnung aber ist ja das Wesen der Moral. Kants Gedanke aber ist, daß die Moral auf ein höchstes Ideal, auf eine Gottheit, hinweist und hinführt. Die parallelen Aussprüche sind also in Wirklichkeit auf ganz verschiedenem Boden gewachsen.[1]

Kapitel IV.

Kant und Buddha.

Der dritte große Kreis altindischer Gedanken, der sowohl seiner Bedeutung wie mannigfacher Kongruenzen wegen beanspruchen kann hier herangezogen zu werden, ist Buddhas Lehre. Zeitlich schließen sich, wie es wenigstens vorläufig scheint, diese Gedankenmassen unmittelbar an die Kernmasse der Upaniṣaden-Literatur an. Die historische Persönlichkeit, die die Überlieferung als Gottmenschen Buddha eingekleidet hat, scheint um 500 v. Chr. gelebt zu haben. Ich stütze mich im folgenden auf die in Pāli-Sprache abgefaßten Originaltexte des ältesten Kanons der buddhistischen Kirche, nicht auf sekundäre Schriften über den Buddhismus, woraus man sich die Abweichungen meiner Ansichten

1) Kants Kausalitätslehre hat mit derjenigen der Upaniṣaden und des Buddhismus nichts als den Begriff, der ja aber etwas allgemein Menschliches ist, und den Namen gemein, und selbst was die Namen anbetrifft, so scheint mir die derartige Übersetzung der indischen Termini durchaus nicht zweifelsfrei.

von den bekannten Darstellungen des Buddhismus erklären wollte.[1] Der altindische Grundgedanke von der prinzipiellen Verschiedenheit des Seins an sich und des empirischen Seins bildet auch die historische Grundlage von Buddhas Lehrgebäude. Von ihm aus ist alles zu beurteilen und begreiflich, auch die Parallelen zwischen seinen und Kants Aussprüchen. Das Neue aber und Bezeichnende in Buddhas Lehre war sein Fallenlassen der Ātmanfrage, seine Abneigung gegen jede Metaphysik. Weil das „Selbst" (*ātman*, Pāli *atta*) der Dinge eine unbekannte Größe ist und bleiben muß, oder wie Kant sich ausdrückt, ein X und „von negativem Gebrauche" (Kr. r. V. S. 235), darum hat Buddha jede Diskussion darüber konstant abgelehnt und spricht vom *atta* nur in der negativen Form, indem er von allem Empirischen sagt, daß es nicht Ātman (*an-atta*) sei. Jede mögliche Äußerung über den Ātman in einer seiner verschiedenen Bedeutungen oder über Dinge, die mit diesem Ātman zusammenhängen, nennt Buddha tadelnd eine *diṭṭhi* (d. h. wörtlich „Ansicht", in Buddhas Handhabung aber so viel wie „unbeweisbares Dogma", „luftige theoretische Ansicht über indiskutable, namentlich metaphysische Fragen"). Solche *diṭṭhis* waren ihm ein wahrer Greuel. Er seinerseits war (wie Kant) über solche hinaus, versichert uns einer seiner Jünger im Aṅguttara-Nikāya II, 4,7.

Es bleibt sonach von den beiden Komponenten des Weltenseins als Gegenstand der Erörterung für Buddha nur die empirische, d. h. die für uns nur als unsere Vorstellung existierende Erscheinungswelt übrig. Diese erklärt er einmal ihrer Entstehung nach (eben als Vorstellung), zweitens ihrer Konsequenz nach (als Leiden); dazu kommt die selbstverständliche Ergänzung: die Anweisung, wie dieses Leiden aufzuheben sei. In diesen engen Rahmen fügt sich der ganze Reichtum der buddhistischen Gedankenmassen ein.

An Kant erinnert in diesem Lehrsystem zunächst natürlich wieder die Abtrennung des empirischen Seins von jenem X, das jenseits von dessen Grenzen liegt. Dann aber kommt eine neue sehr wichtige Kongruenz, die wichtigste zwischen Kant und Buddha und überhaupt zwischen Kant und der indischen Philosophie, hinzu: Das Haltmachen an jener Grenze, jenseits deren kein Wissen mehr möglich ist, der scharfe kritische Sinn, der von metaphysischen Phantastereien nichts wissen wollte, und die prinzipielle Gleichstellung der Objekte des äußeren und des inneren Sinnes, d. h. auch die Charakterisierung der wahrgenommenen eigenen Seele als nur empirischer Erscheinung, während die Upa-

1) Die Raumbeschränkung zwingt mich, hier lediglich die Hauptergebnisse einer durch die Arbeit für diese Kant-Schrift veranlaßten Abhandlung über Buddhas Lehre wiederzugeben

niṣaden-Philosophie das Ich als objektive Realität hingestellt hatte. In diesen Grundzügen offenbart sich eine so wunderbare Kongenialität dieser beiden großen Geister, daß wir alle anderen nichtssagenden Parallelen bereitwillig daran geben können, von denen in der folgenden Détailerörterung noch einige auftauchen werden.

Nichts in der Welt Wahrnehmbares, lehrt Buddha, ist „Selbst" (*atta*), oder umgekehrt ausgedrückt: Die „flüchtige" (*anicca*) Erscheinungswelt und auch unser Ich ist nicht Ātman (*an-atta*), wobei Ātman wiederum in allen 3 Nuancierungen, als Ding an sich, als Seele und als göttliche Weltseele zu nehmen ist.[1] Auch das Individuum ist *an-attā*, d. h., Nichts in ihm gibt das Recht, von einer Seele, einer Persönlichkeit, einem Individuum zu reden.

Es ist frappierend, welch verwandten Ausdruck bei Buddha und bei Kant dieser verwandte Grundgedanke gewonnen hat, wenn man mit Buddhas häufigen Aussprüchen, daß in den Komplexen empirischer Seelenerscheinungen kein Ich, keine Seele, kein *attā* zu entdecken wäre, Sätze von Kant vergleicht wie Kr. r. V. S. 120f.: „es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben", S. 322: „Denn in dem, was wir Seele nennen, ist alles im kontinuierlichen Flusse und nichts Bleibendes . . . dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die bloße Form des Bewußtseins", vgl. auch S. 297ff. (bes. 299), 307ff., 323f., 330f., 402, 529, 534, 675, Prolegomena § 49, Kr. pr. V., S. 4. Und auch dieser „bloßen Form des Bewußtseins" entspricht die rein formale Abstraktion *Tathāgata* in Buddhas Lehre, womit die durch die Erkenntnis, d. h. die Selbstentkleidung von allem Empirischen befreite „Seele an sich"[2], der reine Seelenbegriff als bloß begriffliche Größe gemeint ist, den Buddha nötig hatte, um überhaupt ein Subjekt für die Erkenntnis und das Erlöstwerden zu haben. Der Meinung von Kant, Kr. r. V., S. 597, daß die Seele (im Unterschied zur Einheit der bloßen Abstraktion) „ein sehr komplexer Begriff sein" könne, entspricht der immer wiederkehrende Satz in Buddhas Lehre, was wir Seele nennen, sei nur die Zusammenfassung von fünf Arten empirischer Affektion (*Upādāna-kkhandha*, z. B. Saṃyutta-Nikāya XXII, 85), wozu speziell auch Kr. r. V., S. 675 zu ver-

1) Es ist damit auch in Gleichung zu setzen, was Kant über die Unmöglichkeit sagt, die wirkliche Existenz der Gottheit zu behaupten, so notwendig auch die bloße Idee dieser Gottheit als Idee sei: Kr. r. V., S. 459f., 468, 486, 501, 507, 522—526, 531f., 538f., 587f., 624ff., Prolegomena § 55, § 57, S. 171ff, Kr. pr. V., S. 2.

2) Denn *tathāgata* heißt „der die Wahrheit Erkennende", wie ich festgestellt habe, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. IX, 347, Anm. 1. Vgl. auch Chalmers, Journ. Roy. As. Soc. 1898, S. 103 ff.

gleichen ist. Ebensowenig wie von einer Seele hat Buddha natürlich von der Praexistenz und der Fortexistenz oder Vernichtung einer solchen überhaupt auch nur reden können; er hat immer wieder ausdrücklich abgelehnt, auf Fragen danach einzugehen, weil sie für ihn gegenstandslos waren. Wenn manche Buddhaforscher ohne Bedenken wie über ein Butterbrot über angebliche Ansichten Buddhas betreffs solcher Fragen sprechen, so mögen sie es vor dem Richterstuhle der einfachen Logik verantworten, von dem der Wissenschaft ganz zu geschweigen. Auch hier stimmt Buddha wieder aufs genaueste mit Kant überein, der den Glauben an ein zukünftiges Leben für einen nicht beweisbaren doktrinalen Glauben erklärt (Kr. r. V., S. 330f., 534, 625, Prolegomena § 48).

Nahe verwandt sind die Ausdrücke, mit denen Buddha und Kant unbeweisbare Ansichten über metaphysische Dinge bezeichnen: Buddha nennt sie *ditthi* (todtes Dogma), Kant Kr. r. V., S. 327 „dogmatisch", S. 384 „Dogmatismus der reinen Vernunft", S. 395 unauflösbare Probleme, vgl. auch S. 407f. *Ditthis* sind z. B. die Ansichten, daß die Welt ewig oder nicht ewig (z. B. Samyutta-Nikaya I, 6, 1, 4; XXIV, 9 u. 10; Dîghanikâya I, 1, 3, 32ff.; I, 9, 24) und raumlich unendlich oder endlich sei. Darüber zu diskutieren sei, sagt Buddha Samyutta-Nikaya XXIV, 11 u. 12, nur möglich, indem man die Erscheinungswelt als real seiend zugäbe.

Die Natur der Sache bringt es mit sich, daß einige dieser *ditthis* selbst im Wortlaut einzelnen Thesen und Antithesen von Kants Antinomie entsprechen (s. Kr. r. V., S. 354f., 360ff., 596f., Prolegomena § 52, b u. c; vgl. auch Kr. pr. V., S. 3). Gewiß ist das sehr interessant, aber als notwendiger Ausfluß der übereinstimmenden allgemeinen Grundansicht und Grundtendenz beider Philosophen doch von nebensächlicher Bedeutung. Es sind eben die seit je die Menschen am tiefsten bewegenden Fragen, die in den buddhistischen Texten in erste Linie gerückt erscheinen. Wichtigkeit würde diese Übereinstimmung in Details nur besitzen, wenn sie eine vollkommene wäre. Aber die Satzgruppen der Antinomie und der *ditthis* sind zwei exzentrische Kreise, die sich nur mit einem kleinen Teile ihrer beiderseitigen Gebiete decken. Es gibt für Buddha sehr viel mehr *ditthis* als die den wenigen von Kants Antinomien entsprechenden. Und das Entscheidende für Buddha, eine Ansicht zu einer *ditthi* zu stempeln, ist nicht wie für Kant, daß sie ihren Ursprung in der reinen Vernunft, also jenseits der Grenzen der empirischen Wahrnehmung hat und deshalb in der Luft schwebt, sondern daß sie von der Annahme von etwas real Seiendem in der empirischen Welt ausgeht. Also ist es mit der speziellen Parallelität der *ditthis* und Antinomien ziemlich heikel bestellt, und es bleibt als alleinige wirkliche

Verwandtschaft übrig nur die kritische Ablehnung aller Aussagen, die das Ding an sich nicht wie ein X behandeln.

Ein formaler Anklang untergeordneter Natur ist sachgemäß hier noch anzuschließen. „Die Passion für solche dogmatische Ansichten (*diṭṭhi-rāga*) aber", sagt, offenbar in Buddhas Geiste, einer seiner Jünger im Aṅguttara-Nikāya II, 4, 6, „hat zur Folge, daß Brahmanen und Asketen einander in den Haaren liegen". Kant bemerkt im analogen Gedankenzusammenhange Kr. r. V., S. 351: „Diese vernünftelnden Behauptungen eröffnen also einen dialektischen Kampfplatz, wo jeder Teil die Oberhand behält, der die Erlaubnis hat, den Angriff zu tun ... Man kann sich leicht vorstellen, daß dieser Tummelplatz von jeher oft genug betreten worden, daß viele Siege von beiden Seiten erfochten" ...

Da Buddha alle Fragen, die sich auf das Ding an sich in einer seiner drei Nuancen beziehen, als nicht vorhanden betrachtete, hat es sich also für ihn überhaupt nur um das Problem der empirischen Erscheinungswelt gehandelt. Daß wir diese nur als unsere Vorstellung kännten, davon ist er ebenso wie die Upaniṣaden-Philosophen und wie Kant klar überzeugt gewesen. Aṅguttara-Nikāya Bd. II, Kap. 45 spricht er: ... „nur in diesem ... Bewußtsein habenden Körper ... zeige ich die Welt auf, den Aufgang der Welt, das Aufhören der Welt" ...; Saṃyutta-Nikāya I, 7, 10: „In sechs entsteht die Welt, in sechs macht man ihre Bekanntschaft ..., in sechs wird die Welt aufgehoben", d. h. in den fünf Sinnen und sechstens im Verstande (*manas*), der die Sinneswahrnehmung zur Erfahrung umwandelt, genau wie nach Kants Meinung, vgl. z. B. Kr. r. V., S. 318 und 135. Wir sind an die Sinneswahrnehmung gebunden wie ein Hund an einen Pfahl; in welcher Richtung auch der Hund zu laufen sucht, die Kette zwingt ihn an den Pfahl (Saṃyutta-Nikāya XXII, 99 u. 100). Buddhas ganzes Streben ist darauf gerichtet gewesen, diese Kette zu lösen, einzuschärfen, daß die Sinneserscheinungen als weiter nichts denn als bloße Erscheinungen aufgefaßt werden dürfen. Als Summe von Buddhas Wirken hat immer der Satz gegolten: „Die Ursache der Sinneserfahrung[1] — die ja aus einer Ursache hervorgeht — lehrt der Erkennende, und wie sie aufgehoben wird; dies ist die Lehre des großen Asketen." Wohlgemerkt: Buddha hat nicht gesagt, es gäbe

1) *Dhammā* sind ja die Objekte des *manas*, des Verstandes. Der Verstand ist aber das Vermögen, aus Sinneswahrnehmungen Erfahrung zu bilden. Die Richtigkeit dieser Erklärung ergibt sich z. B. aus Majjhima-Nikaya Bd. I, Kap. 37, S. 251: *sabbe Dhammā nālaṃ abhinivesaya* „alle Sinnenerfahrung zusammengenommen reicht nicht aus, um ein Daraufeingehen zu entschuldigen."

überhaupt nichts Seiendes[1]! Er hat das so wenig getan, daß er vielmehr auch die Diskussion der Ansicht vom Nichtsein ganz ablehnte. Worauf es ihm ankam, war, die Worte und Begriffe Sein und Nichtsein überhaupt zu vermeiden, weil diese ja von der empirischen Welt abstrahiert sind. Denn auch „Nichtsein" ist ja nur die Negierung des Seins, also ebenfalls ein Operieren mit dem Seinsbegriff. Nach Sein oder Nichtsein zu fragen, war für ihn eine ganz falsche Fragestellung, und er hat stets beiderlei Fragen, als sinnlose, zu diskutieren abgelehnt. Um allen mißverständlichen Eventualitäten zu entgehen, um ein einfaches, nicht mißzudeutendes Wort zu haben, das Realität oder Nichtrealität der empirischen Erscheinungen ganz in Suspenso ließ und nur den Gesamteffekt derselben auf das wahrnehmende Subjekt zum Ausdruck brachte, faßte er die Welt der Erscheinungen nach einer vorwiegenden, schon in den Upaniṣaden beklagten Eigenschaft kurzerhand als „Leiden" zusammen.

Die einfach logische Konsequenz hieraus ergibt eine überraschend einfache Lösung des Nirvāṇa-Problems. Da von Existenz oder Nichtexistenz, also auch von Fortexistenz oder Vernichtung, ferner von einem seelischen Prinzip (*atta*) gar nicht die Rede sein kann, so kann die Erlösung vom „Leiden", d. h. von dem, womit Buddha dasjenige bezeichnet, was wir empirisches Dasein nennen, mit keinem dieser Dinge etwas zu tun haben, also auch nicht mit jenem sozusagen mathematischen Seelenbegriff, der reinen Seele an sich (*tathāgata*), nach deren Fortexistenz verständnislose Leute ihn so oft befragten. Nirvāṇa kann ausschließlich die Aufhebung des empirischen Seins-Eindrucks („Leidens"), der empirischen realisierenden Auffassung bedeuten. So wird auch der buddhistische Satz verständlich, daß für diese Erlösung der sogenannte körperliche Tod gar nicht nötig ist, daß das Nirvāṇa vielmehr während des „Lebens" eintreten kann. Tod und Leben sind im Grunde ein und dasselbe, rein empirische Auffassungsformen. — Mit den unechten sekundären Nirvaṇa-Gedanken habe ich hier ebensowenig zu tun wie mit den Entartungsformen des Buddhismus überhaupt. Leute z. B., die sich das Nirvaṇa als Schlaraffenland dachten, hat es früh gegeben.

Nach Buddha könnte überhaupt nur noch ein indisches Philosophiesystem hier in Betracht kommen, die Vedānta-Philosophie. Da diese aber nur die systematisierte Upaniṣaden-Philosophie darstellt, so kann auch von ihr abgesehen werden. Über Jaina- und Sāṃkhya-System herrscht Uneinigkeit der Ansichten, ob ihre

1) Ob also sein Idealismus ein wesentlich schlimmerer als der Kants war, erscheint nur zweifelhaft.

Entstehung in der Zeit vor oder erst nach Buddha liegt. Wir können die Frage auf sich beruhen lassen, da beide Systeme für die Kant-Parallele überhaupt ohne Belang sind. Sie sind grobe, auf die Durchschnittsinstinkte zugeschnittene Verballhornungen alter Gedanken, die mit Philosophie wenig zu tun haben. Ihrer Natur nach sind sie, an Buddhas Lehre gemessen, zweifellos sekundär, mögen sie, chronologisch betrachtet, älter sein oder nicht.

Schluſs.

Wir fanden also, wenn wir nunmehr das Ergebnis zusammenfassen, im Grunde einen einzigen verwandten Gedanken in Kants Lehre und der indischen Philosophie aller Zeiten und im religiös-philosophischen Denken der vorindischen Indogermanen, an den sich alle nebensächlichen Parallelen anschließen. Dieser Gedanke aber hat auf beiden Seiten fundamentale Wichtigkeit: der Gedanke, daß wir die Erscheinungen der Dinge und Kreaturen nicht für ihr eigentliches Wesen zu halten, oder wenigstens von einem innersten Wesen derselben als verschieden zu betrachten haben. Freilich sind Einschränkungen nötig: Es handelt sich nur um eine Verwandtschaft, nicht um Gedankengleichheit. Gerade von dem, was bei Kant das wesentliche ist, daß er dem Satze wissenschaftliche Evidenz gegeben hat, ist in der ganzen Vergangenheit, selbst bei dem ihm so besonders nahe stehenden Buddha, keine Spur zu finden. Und so gelten auch für die Inder die Worte, mit denen Kant seine Kritik von den verwandt klingenden Äußerungen „des Wahrsagergeistes der gesunden Vernunft" scharf unterscheidet, Prolegomena § 31.

Unser historisches weites Ausholen hat uns auch gezeigt, daß der Ausgangspunkt auf beiden Seiten ein ganz verschiedener ist. Kant ging von der Kritik unserer Erkenntnismittel aus, die Indogermanen und Inder von der Wahrnehmung göttlichen Wirkens in der Natur; Kant kam also sozusagen von der Außenseite, die indogermanisch-indische Philosophie von der Innenseite der Dinge, beide trafen sich auf der Grenze. Auch das Schwergewicht ruht bei beiden Parteien auf ganz verschiedenen Stellen, bei Kant auf der Kritik der Erscheinungen, bei Indogermanen und Indern auf der Erörterung über das den Erscheinungen zugrunde liegende Wesen; was Kant, wo er sich treu ist, nur mit negativen Wendungen berührt, darüber reden diese überwiegend Positives und umgekehrt. So betrachtet, stehen beide Parteien sich sogar gegensätzlich gegenüber. Das Streben der einen ist gerade die von der anderen perhorreszierte

Metaphysik. Vgl. z. B. den schönen Satz bei Kant, Kr. r. V., S. 332. Differenzen liegen, wie schon hervorgehoben, auch in der besonderen Art des Idealismus auf beiden Seiten, wenn auch nicht so schwerwiegende, wie es wohl auf den ersten Blick scheinen möchte. Der altindische Idealismus erklärt, je später, um so energischer, die Einzelerscheinungen direkt für Illusion. Kant sagt nur: Wir wissen nicht und können nicht wissen, was die Dinge an sich sind. Etwas Seiendes legten immerhin auch die Inder zugrunde, nur daß sie — eine fernere Differenz —, ihrem besonderen Ausgangspunkt entsprechend, das wahre Seiende in allen Dingen für ein einheitliches Prinzip, d. h. sowohl Ding an sich wie Gott und Seele für identisch hielten, weil sie Pantheisten waren und darum die eine Gottheit für das Seinsprinzip in allen Dingen und Wesen erklärten. Buddha kam freilich von dieser Differenz ab und war kritisch genug, zu erkennen und zuzugeben, daß er von diesem Seinsprinzip nichts wissen könne, und trat durch diese kritische Ablehnung aller Metaphysik Kant außerordentlich nahe, aber ihn trennt von Kant wieder das Fehlen irgend eines Aquivalentes für Kants „Ding an sich".

Es kann also, was ja vorauszusehen war, keine Rede davon sein, daß Kant nur ein Wiederholer, ein Restaurator schon vorhandener Errungenschaften der Philosophie gewesen wäre. Indogermanen — Inder und Kant ergänzen sich vielmehr im großen und ganzen (wenn wir Metaphysik und Erkenntniskritik für den Augenblick einmal, in bestimmter Hinsicht, als eine Ergänzung gelten lassen wollen). Das beide Verbindende ist ihre Grenzberührung, ihr beiläufiges Hinüberschweifen auf das Gebiet der anderen Partei, das durchblickende Gefühl beider von der Ergänzungsbedürftigkeit ihrer Sache und das Operieren beider auf verschiedenen Teilen ein und derselben durchgehenden Linie, d. h. mit den zwei Seiten ein und desselben Grundgedankens. Kant berührt sich nun aber in diesem Gedanken nicht nur mit den Indern, sondern auch mit den Sätzen griechischer Philosophen, s. z. B. Deussen A. G. Ph. I, 2, S. 381. und Ph. V., und vgl. Kr. r. V., S. 642 f. So werden wir abschließend sagen dürfen, daß Kants Philosophie einen philosophischen Grundgedanken vollendete und krönte, der als altes Erbgut durch die alten indogermanischen Philosophieen läuft und der angesponnen wurde in der indogermanischen Urzeit. Es ist der indogermanische Philosophiegedanke *κατ' ἐξοχήν*. Neuerdings gefällt man sich in der wunderlichen Theorie, die alten Indogermanen seien Totemisten, Fetischanbeter, Seelenverehrer und dergl. gewesen. Ich sage: Sie waren nichts von alledem, sie waren keine Kaffern, Botokuden, Südseeinsulaner oder Indianer, sondern die wuchtigen Vorfahren von Immanuel Kant.

VI

ÜBER RECHTSWIRKUNGEN UND JURISTISCHE TATSACHEN

VON

Dr. ALFRED MANIGK

A. O. PROFESSOR DER RECHTE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

Eine Frage steht uns Juristen bei dem heutigen Anlaß ganz besonders nahe: Was halten wir von der Philosophie? — Oder ist unser gegenseitiges Verhältnis überhaupt nicht zu bezeichnen? Leben wir schlecht und recht nebeneinander, ohne uns um einander zu bekümmern?

Der modernen Philosophie kann der Vorwurf nicht gemacht werden, daß sie nicht ernsthaft bestrebt wäre, ihr Verhältnis zu den Einzelwissenschaften zu klären und ihre eigene Aufgabe dadurch zu präzisieren. Jedes System der Philosophie hat sich heut zuvörderst über diesen Punkt zu äußern.

Auch die Wissenschaften werden dadurch, wenn sie nicht schon von selbst das entsprechende Bedürfnis haben, zu der Regelung der kritischen Grenze veranlaßt. Und einige unter ihnen fühlen dieses Bedürfnis nach Grenzregulierung heute ganz besonders.

Nur die Jurisprudenz, und speziell die des Privatrechts, schließt sich ab. Von einigen vereinzelten Bestrebungen andrer Art abgesehen, will sie sich von der Philosophie möglichst separieren, und sie hat ja in der Unzahl von Paragraphen, die der neue Zeitgeist ihr beschert hat, das beste Material, um einen schier nicht mehr übersteigbaren Grenzwall gegen das Gebiet der ihr gleichgültigen oder gar schädlichen Philosophie aufzurichten.

Aber Kant nennt in der Anthropologie eine Wissenschaft, die sich von der Philosophie dermaßen absondert und gegen sie verschließt eine „zyklopische", da ihr ein Auge fehle, nämlich „das Auge der wahren Philosophie, um die Menge des historischen Wissens, die Fracht von hundert Kamelen, zweckmäßig zu benützen".

Vielleicht war das hierin liegende, an die Einzelwissenschaften gerichtete Postulat vor hundert Jahren, insbesondere gegenüber der auf dem Boden der Erfahrung und der Wirklichkeit stehenden Jurisprudenz noch etwas anspruchsvoll. Heute liegen die Dinge zweifellos anders, und die früheren Ausflüchte stehen auch der Rechtswissenschaft nicht mehr zur Seite.

Es darf dem Rechtsgelehrten nicht unbekannt bleiben, daß die moderne Philosophie ihr Verhältnis zu den Wissenschaften zu reformieren bestrebt ist.

Die Philosophie besinnt sich mit Recht darauf, daß die Geschichte der Wissenschaften ein ganz anderes Bild von dem Begriff und der Aufgabe der Philosophie gibt, als es zuweilen entworfen wurde. Im Altertum war von der Trennung einer sogenannten Philosophie von den sogenannten Wissenschaften keine Rede. Diese Trennung hat sich erst allmählich vollzogen, und zwar ursprünglich lediglich unter dem praktischen Gesichtspunkte der Arbeitsteilung. Mit der immensen Entwicklung der Einzelwissenschaften mußten diese sich von einander, und damit auch von ihrem ursprünglichen Zentralgebiet loslösen.

Als die Philosophie aber heterogener Natur wurde und spekulative Zwecke zu verfolgen begann, mußte die bloße Trennung des Arbeitsfeldes füglich zur Abrechnung und zur Entzweiung führen. Das Wort „Metaphysik" allein war schon dazu angetan, diese Entzweiung zu beschleunigen: denn keine Einzelwissenschaft durfte sich von den wahrnehmbaren Erscheinungen der Welt und von der durch sie bedingten Erfahrung lossagen.

Die Philosophie des heutigen Tages will ihre Tätigkeit derjenigen der Wissenschaften hingegen angliedern. Durch die Ausbildung der Einzelwissenschaften sind die Existenzbedingungen der Philosophie andere geworden.[1] Sie hat auf gewisse Privilegien verzichtet, die ihr früher das Recht zu großer Kühnheit der Schlußfolgerungen gaben.

Wundt[2] definiert in diesem Sinne die Philosophie „als die allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat".

Paulsen[3] sagt einfach: „Philosophie ist der Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis". Nach diesem Autor hat die Philosophie als universitas litterarum an der Aufstellung des einheitlichen Systems der Weltwissenschaft auf dem Boden der Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu arbeiten. Der rechtschaffene Philosoph hätte sich heute an die Dinge selbst zu machen[4] und andrerseits hätten alle Wissenschaften in der Philosophie ihre einheitliche Wurzel, und wenn sie sich von dieser loslösten, so stürben sie ab.[5] Also nicht Trennung und Isolierung, sondern Gliederung und „lebendige Beziehung aller Teile auf das Ganze."

1) Vgl. Wundt, System d. Philos. S. 17.
2) a. a. O. S. 21.
3) Paulsen, Einleitung i. d. Philos. 1904 S. 33. Vgl. überhaupt die Einleitung dieses Werks.
4) Paulsen S. 38.
5) Derselbe S. 39. In demselben Sinne Wundt S. 109: „Die Einzelwissenschaften werden wider Willen gezwungen zu philosophieren, wenn sie sich nicht den besten Teil ihrer Ergebnisse wollen entgehen lassen."

Solche Grundsätze können auf die Stellungnahme der Rechtswissenschaft nicht ohne Einfluß sein.

Wir brauchen nicht zu fürchten, daß durch Erweiterung des Horizonts unserem Auge die für die Spezialforschung nötige Schärfe etwa geraubt werden könnte. Die einzelne Aufgabe, an der der Jurist arbeitet, entfernt ihn von selbst mehr oder weniger von allgemeinen Gesichtspunkten. Mit letzteren wird er z. B. dann, wenn er die Geschichte des Pfandrechts schreiben will, nichts ausrichten. Er muß hingegen offenbar zu einem viel weitergreifenden und daher allgemeineren Betrachtungskreise aufsteigen, wenn er z. B. die Begriffe des Rechtsgeschäftes oder der Willenserklärung aus einer bestimmten Rechtsordnung extrahieren will.

Je allgemeiner die Prinzipien sind, von deren direkter Anwendung die Entscheidung einer Einzelfrage abhängt, desto mehr betätigt sich der Jurist aber als Philosoph; er wird letzteres nicht durch seinen darauf gerichteten Entschluß, nicht durch die essentielle Eigenart seiner Betrachtungsweise, sondern er wird es, ohne es vielleicht zu merken und ohne es wollen zu müssen, mit der Aufgabe, die er sich stellt. Und dabei ist die Grenze vom Allgemeinen zum Speziellen eine ganz flüssige.

Wenn wir unter Rechtsphilosophie als Fachdisziplin auch nur die Erörterung gewisser allgemeinster Probleme und Begriffe des Rechts überhaupt verstehen, so kommen wir der philosophischen Betrachtung doch auch in der Wissenschaft des positiven Rechts oft genug nahe; ja gewisse Fragen können ohne Heranziehung allgemeiner Gesichtspunkte einfach nicht beantwortet werden.

Die Einzelwissenschaft ist kein Nebeneinander des Wissens, sondern ein architektonisches Übereinander. Ich möchte sie aber einem Tiefbau vergleichen. Die versteckten Schätze werden durch Gewinnung neuer, immer tiefer gehender Schachte gehoben, durch Entdeckung neuer Formen und neuer Arten. Das natürliche Licht fällt aber nur von oben hinein in die tiefsten Gänge. Das Oben des Allgemeinen, wo die Schätze der Spezialarbeit auch wieder sichtbar werden und zum Gemeinnutzen hingelangen sollen, ist andrerseits die Bedingung für das Gedeihen der Spezialforschung: Licht und Luft erhält sie nur durch eine je ausgedehntere, je besser wirksame Fundierung des Zuganges zum Allgemeinen. Der Arbeiter unten kommt eine Zeit lang zwar ohne den Zusammenhang mit dem Allgemeinen aus. Auf die Dauer aber würde er, den Hauch des Lebens nicht mehr spürend, in Gefahr geraten.

Mit diesem Bewußtsein sind auch wir heute legitimiert, uns unter die Feiernden zu scharen, indem wir jenen Mahnruf Kants auch für die Jurisprudenz beherzigen.

Das ist kein Aufruf zum Kampf gegen das positive Recht oder gegen historische Forschung. Dabei würde verkannt, daß auch das positive Recht schließlich auf allgemeinsten Prinzipien ruht, die wir ohne Scheu zu unserm Bewußtsein und zur Formulierung zu bringen und danach anzuwenden haben, und daß auch die historische Forschung dieser Prinzipien bei ihren Schlüssen nicht entbehren kann und nie entbehrt hat.

Machen wir uns nicht nur instinktiv, sondern auch bewußt insbesondere die Resultate der Logik und der Psychologie zu eigen. Wäre unser Blick eher auf die letztere gefallen, mit der der Kriminalist schon lange verbündet ist, wir hätten z. B. im Privatrecht nicht Jahrhunderte vom Geschäftswillen gefabelt, ohne dessen realen Inhalt zu kennen, wir hätten nicht eine ganze Reihe allgemeiner Prinzipien aufgestellt, die uns wegen ihrer Unrichtigkeit in die Irre führen mußten.

Diese Annäherung beider Wissenschaften wird noch mehr durch eine andere Betrachtung gefördert. Das „*esse est percipi*" Berkeleys, das Kant zur Grundlage seiner erkenntnistheoretischen Lehre gemacht hat, scheint auf den ersten Blick eine für den Juristen völlig unbrauchbare Wahrheit zu sein.

Der Jurist muß die körperlichen Gegenstände als Rechtsobjekte in realem Sinne, als wirklich existierend ansehen. Er muß sich auch die Personen als in Wirklichkeit existierende Subjekte denken. Er muß die Zeit als reale Größe ansehen, die von der Rechtsordnung oft mit ursächlicher Kraft versehen wird. Er muß den Raum als wirklich vorhandene Qualität der Außenwelt auffassen, die von rechtlichem Interesse ist.

Aber fragen wir uns weiter: Was ist es denn, was das Recht an diesen Dingen der Außenwelt vornimmt? Gehen die Veränderungen des Eigentumsrechtes an den körperlichen Gegenständen wirklich draußen in der Außenwelt vor sich? Wird die entstandene Obligation uns draußen sichtbar? Spielen sich die Rechtswirkungen, welche wir auch herausgreifen mögen, draußen in der natürlichen Welt ab? — Nein, es ist alles nur in unseren Köpfen — genau so wie sich nach Kants Kritik die natürliche Welt darstellt. In der letzteren ist durch die Kategorien unserer Erkenntnis nicht faßbar nur das Ding an sich, alles übrige sehen und greifen wir. Die Kausalität wirkt an den natürlichen Erscheinungen vor unseren Augen, uns sichtbar und unmittelbar bewußt. Es entwickelt sich die Wirkung sichtlich aus der Ursache, und wir erkennen sie als solche nur deshalb an, weil wir sie wahrnehmen.

Die Rechtswirkungen sind uns überhaupt nicht wahrnehmbar. Wir sehen oder hören zwar das, was wir den juristischen Tatbestand einer Wirkung nennen,

so z. B. die Tradition einer Mobilie bezw. die dabei erfolgenden Erklärungen der Parteien; aber die Wirkung dieses zusammengehörenden Aktes, der Übergang des Eigentums als eines Inbegriffs von Befugnissen, entzieht sich unsrer Wahrnehmung. Wir schließen nur auf Grund der Rechtsordnung, deren Voraussetzungen hier realisiert sind, daß hier Eigentum übergegangen ist. Diese Rechtswirkung besteht nur kraft unsres Urteils, kraft logischen Schlusses aus zwei Prämissen, deren eine durch den Rechtssatz, deren andere durch den faktischen Tatbestand gebildet wird.

Weil die Rechtswirkungen nicht wahrnehmbar, sondern an der Hand ihrer Voraussetzungen nur erschließbar sind, wird es in einigen Fällen aus rechtspolitischen Gründen nötig, den Umstand ihres Eingetretenseins erkennbar zu machen oder doch anzudeuten. Ich erinnere an die Einrichtung des Grundbuches, an die verschiedenen Register, an die Notwendigkeit der Besitzübertragung bei Begründung dinglicher Rechte an Mobilien u. a. Das sind Zeichen des Eintritts der Wirkung, wenn sie letztere auch bedingen. Sie sind verursachende Faktoren des Tatbestandes; die Wirkung tritt außerhalb derselben erst in ihrem Gefolge ein. Auch hier muß zur Feststellung der Wirkung erst der Satz der Rechtsordnung herangezogen werden, der infolge jener Tatsachen (Eintragung ins Grundbuch, Besitzübertragung usw.) eine gewisse Wirkung eintreten läßt. Unser Prinzip ändert sich hierdurch also nicht.

Ein Einwand könnte vielleicht auch aus der „Wahrnehmbarkeit" des Besitzes gemacht werden. Allein, das was hier wahrnehmbar ist, die tatsächliche Gewalt einer Person über eine Sache, ist nicht die Wirkung, sondern die Ursache. Die Wirkung des „Besitzerwerbs" vollzieht sich wie jede Wirkung kraft der Rechtsordnung (§ 854 B. G. B.) nicht wahrnehmbar.

Die Erscheinungen der natürlichen Welt bestehen kraft unsrer Wahrnehmungserkenntnis, die Wirkungen in der Rechtswelt bilden wir kraft unsrer Vernunfterkenntnis.[1]

„Alles Schließen ist Neuschaffen von Urteilen."[2] Der Mensch trägt die Welt des Rechts ganz in sich, er ist ihr Schöpfer und projiziert sie so nach außen, daß er sie als real ansieht.

Der Jurist ist also, da er die Wirkung des Rechts und damit die Ordnung der Lebensverhältnisse erst zu konstruieren hat, mindestens so übel dran wie der Philosoph und Naturforscher, der von der Naturwirkung, die er unmittel-

1) Vgl. Allgemeines über [illegible] Studien zur Erkenntnis etwa Wundt, System S. 295ff. Siehe auch Schopenhauer, Satz v. Grunde § 21.

2) Wundt S. 66f.

bar wahrnimmt, ausgeht und nach den Ursachen fragt. Diese Ursache als solche konstruiert er. Den kausalen Zusammenhang projiziert er selbst in die Außenwelt.[1] Im Recht ist es umgekehrt. Der juristische Tatbestand als Ursache einer Rechtswirkung ist der wahrnehmbare Faktor: und nach der Wirkung wird geforscht; diese wird konstruiert.

Wie wenig zwingend und eindeutig die Schlüsse aus Tatbestand und Rechtsordnung sind, wie sehr sie Menschenwerk sind, zeigt sich ja in der Hinfälligkeit des gerichtlichen „Urteils". — In demselben Sinne hinfällig sind die vom Naturforscher aufgefundenen „Ursachen" und die von ihm aufgestellten „Naturgesetze", auf die er aus den gegebenen Wirkungen zurückschließt.

In dem abgesetzten Gerichtsurteil kommt andrerseits der vorher angeführte Umstand zu deutlicher Erscheinung. Im „Tatbestand" erscheinen die als erste Prämisse, als Obersatz fungierenden Fakta, z. B. die zwischen den Parteien getroffenen Vertragsabreden, soweit sie Gegenstand des Prozesses geworden sind. In den „Entscheidungsgründen" tritt als zweite Prämisse der Untersatz auf: der Rechtssatz, der in Frage kommt. Im „Urteilstenor" liegt der Schluß daraus, dessen Richtigkeit einmal von der Wahrheit der Prämissen und zweitens von der Richtigkeit der Schlußoperation abhängt. Das Gericht hat dann „für Recht erkannt". Das Urteil ist „Erkenntnis." Nicht anders wie bei jedem logischen Schluß.

Und von den Rechtssätzen selbst sagt Kant (Rechtslehre § 6): „Alle Rechtssätze sind Sätze a priori, denn sie sind Vernunftgesetze (dictamina rationis)."

Es wäre also ein Irrtum, wenn der Jurist glaubt, eine reellere Materie zu behandeln als der Philosoph. Ist die empirische Erkenntnis die Existenzbedingung der natürlichen Welt, so ist in der Rechtswelt die begriffliche Erkenntnis souverän. In beiden Fällen handelt es sich um eine Wirklichkeit, die von den Kategorien unseres Bewußtseins erzeugt wird.

Die Praxis des Lebens und die Praxis des Rechts gehen freilich von der unbedingten Realität ihrer Objekte aus, wodurch jene Wahrheit aber nicht geändert wird.

Die Rechtswirkungen können höchst verschiedenartig sein. Wir dürfen nicht nur die direkte Beeinflussung subjektiver Rechte oder irgendwelcher Rechtsverhältnisse als Rechtswirkungen ansehen. Das wäre willkürlich. „Rechtswirkung" heißt nichts anderes als Wirkung auf dem Gebiet des Rechts, im Gegensatz zu den Wirkungen auf anderen Gebieten. Schon das Wort „Rechts-

1) Schopenhauer, Satz v. Grunde §§ 20, 21.

wirkung" schließt also jede Beschränkung auf eine bestimmte Seite des Rechtsgebiets aus. Eine Rechtswirkung liegt überall da vor, wo das positive Recht an einen faktischen Tatbestand irgend eine rechtliche Qualität oder Beziehung anknüpft, so daß jener Tatbestand, der sich aus mehreren einzelnen Tatsachen zusammensetzen kann, nur eingetreten zu sein braucht, damit jene Rechtsbeziehung als Wirkung erzeugt wird.

Zweifellos statuiert z. B. § 1 B.G.B. eine sich an einen Tatbestand anschließende Rechtswirkung:

„Die Rechtsfähigkeit des Menschen beginnt mit der Vollendung der Geburt."

Ebenso:

§ 2. „Die Volljährigkeit tritt mit der Vollendung des einundzwanzigsten Lebensjahres ein."

§ 872. „Wer als ihm gehörend besitzt, ist Eigenbesitzer."

§ 7. „Wer sich an einem Orte ständig niederläßt, begründet an diesem Orte seinen Wohnsitz."

§ 167. „Die Erteilung der Vollmacht erfolgt durch Erklärung gegenüber dem zu Bevollmächtigenden oder dem Dritten, dem gegenüber die Vertretung stattfinden soll."

Wir sagen daher korrekt, daß die Vollendung des einundzwanzigsten Lebensjahres die „Wirkung" der Volljährigkeit des Subjekts hat, wenn auch letztere Qualität weder ein subjektives Recht, noch ein Rechtsverhältnis ist. Ähnlich ist es mit allen jenen Beispielen. Wir sind daran gewohnt, auch die Erlangung der Rechtsfähigkeit, den Erwerb des Eigenbesitzes, die Wohnsitzbegründung, die Vollmacht als „Wirkungen" gewisser in obigen Rechtsnormen bezeichneter Tatbestände zu denken.

Dieser Standpunkt, den der Verfasser bereits früher vertreten hat, hat neuerdings Anfechtung erfahren.[1] Es wird gesagt: „Die Begründung des Wohnsitzes ist ebenso wie die Erteilung der Vollmacht für sich allein auf dem Gebiet des bürgerlichen Rechts ohne jede Bedeutung: Bedeutung erlangt die eine wie die andere Tatsache erst durch das Hinzukommen weiterer Tatsachen, z. B. dadurch, daß sich der Mensch, der irgendwo seinen Wohnsitz genommen hat, zu einer Leistung verpflichtet (B.G.B. 269) oder daß der Bevollmächtigte für den Vollmachtgeber eine Willenserklärung abgibt (164–166). Daher kann von den Rechtswirkungen der Begründung des Wohnsitzes und der Erteilung der

1) Eltzbacher, Die Handlungsfähigkeit Bd. I (1903) S. 65 f. Vgl. Mein „Anwendungsgebiet der Vorschriften für die Rechtsgeschäfte" (1901) S. 14–16.

Vollmacht auf dem Gebiet des bürgerlichen Rechts überhaupt nicht die Rede sein, sondern nur von den Rechtswirkungen der Tatbestände, zu denen sie gehören; die Tatbestände aber bewirken stets die Entstehung, Änderung oder Endigung eines Rechtsverhältnisses. . ."

Dieser Einwand ist verfehlt. Wenn man meint, Vollmacht und Wohnsitz seien für sich allein „ohne jede Bedeutung", so ist das einmal positiv unrichtig. Dann aber wird dabei eine durchgehende Erscheinung im Recht ganz übersehen. Man glaubt, erst in weiteren Folgen dieser Tatsachen „Wirkungen" anerkennen zu müssen, und übersieht, daß die in Betracht gezogenen weiteren Folgen aus keinem anderen Stoff und von keinem anderen Inhalt sind, als die abgelehnten Tatsachen. Es sind alles nur „Urteile" gemäß der Rechtsordnung.

Ich frage, warum soll in § 269, nicht aber in § 7 eine Rechtswirkung statuiert werden? Ersterer lautet in Abs. 1:

> „Ist ein Ort für die Leistung weder bestimmt, noch aus den Umständen, insbesondere aus der Natur des Schuldverhältnisses, zu entnehmen, so hat die Leistung an dem Orte zu erfolgen, an welchem der Schuldner zur Zeit der Entstehung des Schuldverhältnisses seinen Wohnsitz hatte."

Bei genauerer Betrachtung stellt sich der Satz: „Die Leistung hat am Wohnsitz des Schuldners zu erfolgen" nicht mehr und nicht weniger als „Rechtswirkung" des Vertragsschlusses dar, als die Wohnsitzbegründung nach § 7 als zunächst eintretende Wirkung der ständigen Niederlassung. Die Verpflichtung des Schuldners ist eine Wirkung, deren weitere Folgen auch erst dann praktisch und sichtbar werden, wenn der Schuldner nicht leistet u. s. f. Jede Wirkung kann auch im Recht weiter als Ursache fungieren.

Dann muß Eltzbacher auch den bekannten Irrtum Schloßmanns teilen, der gesagt hat, der obligatorische Vertrag an sich sei deshalb zunächst „wirkungslos", weil er zunächst nur eine Erwartung des Gläubigers und erst dann eine „Rechtswirkung" zeige, wenn der Schuldner nicht erfülle, nämlich die Verpflichtung des letzteren zum Schadensersatz.[1]

Die Folgerung Schloßmanns, der Vertrag habe keine Wirkung, schlägt der herrschenden wohlbegründeten juristischen Auffassung ebenso ins Gesicht wie etwa der Satz Eltzbachers, die Vollmachtserteilung sei an sich wirkungslos. Beide Autoren glauben erst infolge des ergänzten Tatbestandes eine greifbare Wirkung

1) Der Verfasser hat diesen verhängnisvollen Irrtum Schloßmanns bereits zu entkräften gesucht, „Anwendungsgebiet" S. 86 Anm. 1, auch S. 8ff.

vor sich zu haben, und übersehen, daß es willkürlich und unbegründet ist, eine Wirkung erst beim Hinzutreten einer gewissen letzten Tatsache anzuerkennen. Man könnte dann den ergänzten Tatbestand ganz ebenso als Ursache in Frage stellen. Rechtswirkungen sind nicht bewirkte Rechte, sondern Wirkungen des Rechts, dem Recht gemäß.

Daß es sich hier um eine durchgehende Erscheinung handelt, zeigt sich auch in folgendem.

§ 854: „Der Besitz einer Sache wird durch die Erlangung der tatsächlichen Gewalt über die Sache erworben."

Die normale und herrschende Auffassung wird hier ohne Zweifel die Erlangung der tatsächlichen Gewalt über die Sache als verursachenden Tatbestand ansehen und den Besitzerwerb als dessen Wirkung. Und doch ist Besitz nur ein Rechtsgebilde, das für sich ebensowenig und ebensoviel Bedeutung und Erheblichkeit hat wie etwa Vollmacht und Wohnsitz in dem von Eltzbacher in Anspruch genommenen Sinne. Zu Äußerungen des Besitzrechts kommt es auch erst, wenn der Besitz verletzt worden, oder wenn sonst welche Tatsachen sich zu dem nackten Besitz hinzugesellt haben. Dennoch fassen wir, um den Begriff des Besitzes zu isolieren und gegen akzidentelle und heterogene Faktoren rechtlich abzugrenzen, den Erwerb des Besitzes bereits als selbständige Rechtswirkung eines gewissen Vorganges ins Auge, dessen Wirksamkeit wir daher ebenso in Frage stellen können, wie etwa die der Vollmachtserteilung. Ebenso ist es z. B. bei der Vereinsgründung. Wenn gewisse Tatsachen eingetreten sind, stellen wir als deren „Wirkung" fest, daß der Verein als juristische Person begründet ist. In die Erscheinung tritt er als solche erst durch seine Unternehmungen und deren Wirkungen. Dennoch sehen wir die Vereinsgründung schon als selbständige Wirkung an, und mit Recht. Es darf nicht vergessen werden, daß es sich hier überall nur um Vorstellungen und Begriffe handelt. Dieselben haben den vorhin angeführten guten Grund, und sie müssen daher konsequent durchgeführt und nicht an beliebiger Stelle durchbrochen werden.

Man könnte zwar sagen: Rechtswirkungen sind nur da vorhanden, wo subjektive Rechte begründet, verändert oder aufgehoben werden[1]. Das wäre aber willkürlich und hätte verhängnisvolle Folgen, da man überall dort, wo nicht subjektive Rechte entstehen, von Wirkungslosigkeit einer Handlung oder eines Tatbestandes sprechen müßte, insbesondere also auch bei der Vollmacht, die

[1] So z. B. Endemann, Bürg. Recht I § 58: „Da auf der Grundlage eines gesetzlichen Tatbestandes entstehende Rechtswirkungen gelangen in den [illegible] subjektiver Berechtigungen zum Ausdruck." Ähnlich Arndts, Karlowa, Zitelmann, Crome.

kein subjektives Recht ist. Mit dieser Frage hängt auch die andere aufs engste zusammen, ob eine Handlung Rechtsgeschäft oder bloße Rechtshandlung oder sonst etwas ist; denn die Antwort hierauf hängt von der Beziehung des Handelnden zu der Rechtswirkung seiner Handlung ab. Leugnet man eine Wirkung, so verliert man also die einzige Handhabe zur Bestimmung des Charakters der Handlung oder des sonstigen Tatbestandes. Dann wäre die gemäß § 167 B. G. B. erfolgende Vollmachtserteilung eine Handlung ohne jede Wirkung, was jeder Jurist ablehnen wird.

Volljährigkeit, Rechtsfähigkeit, Wohnsitz, Vollmacht, Verein, Eigenbesitz, Besitz usf. sind Faktoren, die sich infolge Hinzutretens weiterer Tatsachen erst zu praktischer Erheblichkeit verdichten: die Volljährigkeit tritt erst bei Vornahme einer Handlung des Volljährigen zutage, der Eigenbesitz erst, wenn er zur Ersitzung oder zur Aneignung führt, die Vollmacht erst bei einer Handlung des Bevollmächtigten usf. Es ist aber gerade unrichtig zu sagen, all diese Faktoren, insbesondere Vollmacht und Wohnsitz seien „für sich allein auf dem Gebiet des bürgerlichen Rechts ohne jede Bedeutung". Die Vollmachtserteilung ist im Gegenteil als ein ganz selbständiger Rechtsakt aufzufassen, von dessen „Wirksamkeit" die Wirksamkeit des ganzen Geschäfts für den Vertretenen abhängt. Wir sprechen von gültiger und ungültiger Vollmacht, fassen also die Vollmacht als selbständige Erscheinung des Rechts auf, und dies mit Recht.

Ebenso ist es mit allen anderen genannten und sonstigen Rechtsbeziehungen. Wir sagen: A hat seinen Wohnsitz dort, weil er sich daselbst ständig niedergelassen hat usf.

Hier ist Konsequenz nötig. Man darf also, weiterschreitend, Rechtswirkungen auch nicht nur dort anerkennen, wo „Rechtsverhältnisse" entstehen oder beeinflußt werden[1]; man müßte denn letzterem Begriff so weite Bedeutung verleihen, daß auch Wohnsitz, Vollmacht, Handlungsfähigkeit, Verzug usw. darunter fallen. Das wäre aber bekanntlich ganz inkorrekt. Also müssen wir den Begriff „Rechtswirkung" so weit wie möglich fassen, da jede Beschränkung als willkürlich und zwecklos erscheinen muß.

Die Sprache des Rechts faßt nicht anders als die Sprache des Volks unter einem Begriff die verschiedenartigsten Elemente zusammen, um mit diesem einheitlichen Begriff dann bequemer operieren zu können. Sie bildet die Begriffe: Eigenbesitz, Eigentum, Besitz, Vollmacht, Rechts- und Handlungsfähigkeit, Wohnsitz, Verzug usf. Die in jedem dieser Begriffe zusammengefaßten Vor-

1) Wie Eltzbacher.

stellungen (z. B. die Befugnis, für einen anderen mit Wirkung für und gegen denselben eine Willenserklärung abgeben zu dürfen, zusammengefaßt zu dem Begriff der Vollmacht) erhalten durch diesen Zusammenschluß Selbständigkeit gegenüber allen anderen Begriffen.

Wenn ich sage: „Weil du diese Sache kaufweise von A. erworben und erhalten hast, bist du Eigentümer derselben", so sage ich dies, um dadurch in Kürze alle die verschiedenartigen und weitgehenden Befugnisse zusammenzufassen, die mit der Übergabe der Sache bei dir entstanden sein sollen. Das „Eigentum" ist nur ein Begriff, dessen Inhalt rechtlich mit dem Eintritt gewisser Tatsachen gegeben sein soll. Das ist das, was wir „Rechtswirkung" nennen.

Der „Wohnsitz" ist eine gewisse erhebliche, dauernde Rechtsbeziehung einer Person zu ihrem Aufenthaltsorte. Diese Beziehung, die in dem Begriff „Wohnsitz" gedacht wird, ist als Wirkung eines gewissen Vorganges zu denken, nämlich der ständigen Niederlassung.

Der „Besitz" ist eine gewisse erhebliche Rechtsbeziehung einer Person zu einer Sache. Diese Beziehung an sich muß uns ebenso bedeutungslos oder bedeutsam erscheinen wie der „Wohnsitz"; und doch wird niemand Bedenken tragen, den Besitzerwerb als selbständige Rechtswirkung anzuerkennen, obgleich Befugnisse infolge des Besitzerwerbs allein nicht entstehen (wie z. B. beim Eigentum). Auf letzteres kommt es eben nicht an.

Der Verfasser darf also nach wie vor sagen: Rechtswirkungen sind die in Gemäßheit des objektiven Rechts eintretenden Veränderungen in der Rechtswelt.[1]

Man kann der Naturwelt in der Tat eine Rechtswelt gegenüberstellen. Verstehen wir unter der Naturwelt alle äußeren wahrnehmbaren Erscheinungen in ihrem ewigen dem Gesetz der Kausalität unterworfenen Wechsel, so können wir dementsprechend alle Tatsachen, die rechtlich erheblich sind, im Zusammenhang mit ihren Rechtswirkungen unter dem Ausdruck der Rechtswelt zusammenfassen, in der auch das Gesetz der Kausalität, wenn hier auch als Satz vom Grunde des Erkennens[2], die Trieb- und Lebenskraft darstellt.

Schwieriger ist es, über den Begriff der Rechtsursache Klarheit zu gewinnen. Die Schwierigkeit entsteht insbesondere durch die Kernfrage: Ist die Wahrnehmbarkeit der juristischen Tatsache zu ihrer Wirksamkeit erforderlich? M. a. W. sind nur äußere Tatsachen im Recht erheblich?

1) Mein Anwendungsgebiet S. 16 und dort Anm. 1, wo Ehrlicher nicht beachtet hat.
2) Vgl. hierzu Schopenhauer, Satz v. zureich. Gr. §§ 26ff., insbesondere § 29.

Wir stoßen damit auf eine allgemeine, aber praktisch höchst wichtige Frage, die z. B. auch in dem Gegensatz von Willens- und Erklärungstheorie[1] in der Lehre von der Willenserklärung in die Erscheinung tritt.

Die Frage ist so wichtig und einschneidend, daß es wunderbar ist, daß man hier in der Rechtswissenschaft nicht schon längst zu voller Klarheit gelangt ist, ja daß man ihr in ihrer Allgemeinheit bisher überhaupt kaum Beachtung geschenkt hat, indem man mit dem apodiktischen, von allen beschworenen, von niemandem begründeten Lehrsatz von der alleinigen Erheblichkeit äußerer Tatsachen auszukommen meinte.

Es ist mittlerweile fast lediglich Geschmackssache geworden, ob man in der juristischen Willenserklärung den Willen, oder ob man die Erklärung als eigentliche Ursache der erfolgenden Rechtswirkung ansieht. Die Erklärung kann man im Interesse des Erklärungsgegners verlangen, und man postuliert damit zugleich die Zuverlässigkeit der Erklärung und die Bindung des Erklärenden an das gesprochene Wort.

Hingegen muß man den Willen als den erheblichen Kern des Erklärungstatbestandes ansehen, wenn man z. B. in Betracht zieht, daß auch unser modernes Privatrecht sogenannte Willensmängel beachtet: Irrtum, Zwang, Betrug, Simulation, Nichternstlichkeit, unrichtige Übermittlung.

Man kann jedenfalls das eine behaupten, daß keine von beiden Theorien unbedingt recht hätte und unbedingt im Gesetz befolgt wäre. In dem Gegensatz: Wille oder Erklärung liegt ein auffallendes Analogon zu der Kantischen Frage: Ding an sich oder Vorstellung, die sich im Munde Schopenhauers sogar so gestaltet: Wille oder Vorstellung. Auch in der Philosophie schien es unmöglich, das eigentliche Wesen der Welt zu erkennen. Es braucht nur an die vielen ontologischen Anschauungen erinnert zu werden. Kant fand die Lösung durch seinen für alle Zukunft grundlegenden Kritizismus; er fand sie in der menschlichen Erkenntnisweise selbst. Der Jurist steht hier vor einem ähnlichen Problem. Er hat in der Willenserklärung auch eine Erscheinung vor sich, die als solche Objekt fremder Vorstellungen ist. Es fragt sich analog, ob diese Erscheinung nur insofern da ist, als sie Vorstellungsobjekt ist, m. a. W. nur insofern rechtlich beachtenswert ist, als ihr Inhalt objektiv bestimmbar ist. Oder ob diese Erscheinung noch einen hinter ihr liegenden Kern hat, der auch rechtlich beachtet wird, obgleich er selbst nicht Vorstellungsobjekt ist und sich der Wahrnehmung entzieht.

1) Vgl. etwa Leonhard, Allgem. Teil S. 462ff., Dernburg, Bürg. Recht I § 106.

Analog scheint auch die Entwicklung der beiden Lehren. Beide gingen begreiflicherweise von der Erscheinung aus und sahen in ihr zugleich alles, was überhaupt in Betracht kommt: zuerst Materialismus und absoluter Realismus auf beiden Seiten. Allmählich erst steigt man höher hinauf und blickt tiefer. Der Philosoph findet, daß die Welt noch mehr ist als bloße Vorstellung, als bloßes Phänomen. Der Jurist sieht, daß die Erklärung nur die Erscheinung einer inneren Tatsache ist, von der sie nicht losgelöst werden darf. Der Kritizismus, der hier not tut, wird den Schlüssel ebenfalls im Wesen der juristischen Erkenntnisweise suchen müssen.

In beiden Gebieten sind die Zeiten extremer Auffassungen wohl überwunden. Der philosophische Spiritualismus und Idealismus erweist sich ebenso unrichtig, als die extreme juristische Willenstheorie unbrauchbar und unzweckmäßig. So wie Kant den Mittelweg zwischen Idealismus und Realismus gefunden, vermutet auch die Jurisprudenz mit Recht das Richtige in der Mitte.

Die Schlichtung des Streits der Juristen hängt von einer tieferen Einsicht in die Frage ab, inwiefern überhaupt Äußerungen innerer Tatsachen verlangt werden können, oder ob das positive Recht die innere Tatsache immer erst dann beachtet, wenn sie geäußert worden ist.

Die meisten Juristen lehnen es überhaupt ab, der ersten Frage auf den Grund zu gehen. Sie erachten es als selbstverständlich, die Äußerung zu postulieren, weil erst die letztere die zugrunde liegende innere Tatsache faßbar und für andere erkennbar mache, letztere dann auch erst prozessual erweislich sei. — Hier fehlt der scharfe Blick ins Allgemeine. Man greift zum Mikroskop, weil man das Teleskop nicht zu handhaben versteht.

Diese Auffassung ist bequem und einfach, sie gleicht aber in ihrer Naivetät dem philosophischen Realismus und Empirismus.

Sie übersieht in erster Linie, daß das positive Recht in zahlreichen Fällen innere Tatsachen als erheblich und wirksam statuiert, ohne dazu erst eine Äußerung zu verlangen.

Häufig ist z. B. „Kenntnis" und „Wissen" in einem Tatbestande erheblich. So lautet § 439 B. G. B.:

„Der Verkäufer hat einen Mangel im Rechte nicht zu vertreten, wenn der Käufer den Mangel bei dem Abschlusse des Kaufes kennt."

Die wichtige Folge der Aufhebung der Haftung des Verkäufers für Mangel im Rechte ist hier von der Kenntnis des Käufers abhängig gemacht. Dies ist ohne Zweifel eine innere Tatsache. Kenntnis ist nichts als psychische Vorstellung. Der Verkäufer müßte, wenn er die Freiheit von jener Haftung für sich in Anspruch

nimmt, beweisen, daß der Käufer den Mangel gekannt hat. Dies wird ihm entweder dadurch gelingen, daß er ein äußeres Faktum nachweist, aus dem sich logisch oder psychologisch die Kenntnis ergibt, oder mangels dessen durch Eideszuschiebung.

Er könnte z. B. beweisen, daß er den Mangel dem Käufer ausdrücklich mitgeteilt hätte. Damit beweise er eine Ursache, die notwendigerweise die Kenntnis nach sich zieht, womit also auch die letztere zugleich bewiesen wäre. Oder er bewiese eine Äußerung der Kenntnis seitens des Käufers, etwa einem Dritten gegenüber. Hier bewiese er eine Wirkung, und damit zugleich die normale Ursache.

Schon hieran zeigt sich, daß man die Äußerung einer inneren Tatsache jedenfalls nicht deswegen postulieren darf, um dadurch die letztere erst erweislich zu machen. Erweislich ist sie auch auf andere Weise, auch durch äußere Ursachen, die erst zu ihr führten. Erweislich ist sie im Notfalle, mangels äußerer Indizien auch durch Eideszuschiebung, die sich direkt auf die innere Tatsache selbst bezieht.

Ebenso liegt es ferner z. B. im § 932 B. G. B. mit dem guten Glauben des Erwerbers, der in erster Linie ebenfalls nichts anderes ist als Kenntnis bezw. Nichtkenntnis. Auch hier handelt es sich im Prozeß lediglich um den Nachweis einer inneren Tatsache usw.

Wenn der Verfasser schon früher eine ganze Kategorie von Rechtsgeschäften aufgestellt hat, in denen nicht die Erklärung des Geschäftswillens, sondern letzterer selbst auch ohne Erklärung essentiell sein soll, so ist darauf zu Unrecht erwidert worden, daß man hier dann ganz auf den gefahrvollen Parteieid angewiesen sei. Hierbei wird mehreres zugleich übersehen.

Einmal projizieren sich innere Tatsachen meist nach außen, wodurch sie dann rückschließbar und auch leicht erweislich werden. Der Okkupant, der kraft seines animus domini das Eigentum an einer herrenlosen Sache erworben hat, wird häufig Äußerungen dieses animus erfolgen lassen. Er wird das erlegte Wild z. B. konsumieren oder veräußern. Muß er letzteres aber, um dadurch etwa erst das Eigentum zu erhalten?

Aber auch der Angriff gegen den Parteieid dort, wo äußere Tatsachen ausbleiben, ist verfehlt. Wie würde denn in obigem Beispiel der Verkäufer beweisen, daß er dem Käufer den Mangel mündlich mitgeteilt hätte? Käme man hier etwa, wenn Zeugen nicht dabei gewesen sind, durch das Postulat eines äußeren Faktums um den verhaßten Parteieid herum? Unbestreitbar vermag der Verkäufer seine mündliche Mitteilung an den Käufer dann auch nur durch Eideszuschiebung an diesen zu beweisen.

Es ist irrig, wenn die Willenserklärung überall einfach deswegen postuliert wird, weil die Rechtsordnung innere Tatsachen als unerheblich ansehe, und weil insbesondere die Eideszuschiebung dadurch vermieden werden solle.

Das weitere Eingehen auf diese Frage von großer Tragweite muß sich der Verfasser hier versagen. Es wird dies an anderer Stelle geschehen.

Hier sei nur eins hervorgehoben, was dabei bisher unbeachtet blieb und doch offenbar gerade wesentlich ist. Das materielle Recht hat zweifellos die Macht, Rechtswirkungen auch an innere Tatsachen anzuknüpfen. Ein Blick auf das positive Recht lehrt, daß von dieser Macht reichlich Gebrauch gemacht wird. Eine besondere Gefahr kann hieraus im Stadium des Prozesses nicht entstehen. Die vermeintliche Gefahr ist vielmehr genau dieselbe wie bei denjenigen äußeren Tatsachen, die nicht Gegenstand der Wahrnehmung eines Dritten geworden sind. Die mündliche Willenserklärung unter vier Augen fällt derselben Gefahr anheim. Die Tatsache der Erklärung und der Inhalt der letzteren können bestrittenenfalls auch nur durch Parteieid bewiesen werden. Der Fund eines fremden verlorenen Gegenstandes, die Entdeckung eines Schatzes, die in § 961 B.G.B. statuierte Verfolgung eines Bienenschwarms u. a. sind äußere Tatsachen, bei denen dem Interessenten aber oft allein die Möglichkeit bleiben wird, diese Tatsachen bestrittenenfalls durch Parteieid zu beweisen. Hat es niemand gesehen, daß ich den Schatz gehoben, so versagen alle anderen Beweismittel.

Durch die Postulierung einer Äußerung entrinnt man jener Gefahr also durchaus nicht. Zur Sinnlosigkeit führt das Postulat aber dort, wo es sich um einsame Akte handelt, insbesondere um Akte, deren Wirkungen eine fremde Rechtssphäre nicht berühren.[1]

Das materielle Recht statuiert äußere Tatsachen also keinesfalls aus prozessualen Rücksichten, wie gemeiniglich behauptet wird.

Einmal bliebe dann unerklärt, warum sich das Recht dort, wo zweifellos innere Tatsachen als juristische statuiert werden, über jene prozessualen Rücksichten einfach hinwegsetzt. Und ferner muß bei den äußeren Tatsachen unter gewissen Umständen im Prozeß ganz dieselbe Notlage eintreten, die man vermeiden möchte. Man strebt hier sichtlich nach der unerreichbaren absoluten Wahrheit, die uns aber auch das idealste Prozeßrecht nicht vermitteln kann. Nicht in den materiellen Tatsachen, sondern in den formellen Hindernissen liegt die Klippe.

1) Auf die gegnerischen Auffassungen kommt Verfasser demnächst an anderem Orte zu sprechen.

Diese Beobachtung müssen wir uns auch für die streitige Lehre vom Rechtsgeschäft und der Willenserklärung zunutze machen.

Die Erklärung des Willens darf zur Wirksamkeit des inneren Geschäftswillens nicht absolut gefordert werden, wie gewöhnlich geschieht.

Weswegen aber sonst? — Aus keinem anderen Grunde, als mit Rücksicht auf einen Erklärungsgegner. Die Erklärung erfolgt, wie im Leben, so auch im Recht nur für einen anderen. Sie soll nicht die vorher dunkle Absicht des Handelnden erst zur Klarheit bringen. Letztere muß vorher eingetreten sein, wenn nicht eine ganz unbesonnene Erklärung das Resultat sein soll. Die Erklärung kann höchstens nur den Willen widerspiegeln und ihm adäquat sein. Man verlange psychologisch und juristisch also von der Erklärung nicht Eigenschaften, die der innere Entschluß d. h. die aus einer Summe von Vorstellungen bestehende Absicht etwa nicht haben könnte. Vor dem sprachlichen Ausdruck muß normalerweise der Sprachbegriff dem Subjekt selbst bewußt geworden sein, zumal bei rechtlich oder sonstwie bedeutsamen Erklärungen. Der Entschluß ist eine abgegrenzte selbständige psychische Tatsache. Die Ausführungshandlung, als welche sich die Willenserklärung lediglich darstellt, ist sekundär.

Man sage nicht, daß Klarheit erst im Aggregatzustand der Erklärung möglich ist, und das Recht die letztere daher stets postulieren müsse.

Die Kaufofferte, die Kündigung, die Mahnung, das Testament wirken erst dann, wenn sie erklärt sind, und zwar nur darum, weil früher oder später ein betroffenes anderes Subjekt Kenntnis von den Absichten des Erklärenden erhalten soll und muß. Das Testament wirkt nur darum, weil der Testator den durch dasselbe betroffenen Personen die Kenntnis seines Willens vermitteln will. Würde jemand hingegen seinen letzten Willen, wenn auch ganz in den Formen eines holographen Testaments, nur „für sich selbst" aufzeichnen, etwa als Entwurf für das spätere Testament, so ist der Entwurf nicht wirksam und zwar nur deswegen, weil er nicht „für einen anderen" bestimmt ist, weil er überhaupt keine echte Willenserklärung ist. — Aus demselben Grunde, und zwar nur aus diesem, ist eine mündliche Äußerung als Monolog unwirksam, weil der Wille fehlt, diese Äußerung einem anderen zugänglich zu machen, weil die Erklärung nicht „für einen anderen" erfolgt, mag sie vielleicht auch der durch ihren Inhalt Betroffene zufällig vernehmen. Auf die Möglichkeit der Kenntnisnahme kommt es beim Begriff der Willenserklärung nicht an, sondern auf den Zweck des Erklärenden. Weshalb lehnen wir einen Monolog oder einen bloßen Erklärungsentwurf, mag er auch alles Wesentliche enthalten, denn sonst als Willenserklärung ab?

Am klarsten und bezeichnendsten tritt die entgegengesetzte irrige Meinung in einer älteren Abhandlung Kohlers über Mentalreservation und Simulation hervor.[1] Die Worte seien daher hier wiedergegeben:

„Vielmehr ist der rechtlich erhebliche Wille im Zivilrecht ebensowenig von der Erklärung zu trennen wie im Kriminalrecht, die Erklärung ist ebenso für die zivilrechtliche wie für die strafrechtliche Beurteilung ein wesentliches und untrennbares Stück des Tatbestandes. Das Recht erkennt die unnatürliche Spaltung von Wille und Erklärung, von innen und außen, von Geist und Materie nicht an, die Willenserklärung ist eine Einheit, an welcher der ganze physisch-geistige Mensch gearbeitet hat. Die Erklärung ist keine Verkündung eines bereits feststehenden, bedeutungsvollen Aktes . . .; vielmehr sind Wille und Erklärung nur die zwei Seiten . . . desselben Phänomens. . . Der Mord ist nicht die bloße Enthüllung eines an sich schon strafbaren Willens, die Injurie nicht die bloße Kundbarmachung eines an sich schon dem Kriminalrichter verfallenen inneren Vorgangs. . . Mag man immerhin die Erklärung eine Offenbarung des Willens nennen, so ist sie eine Offenbarung nicht im Sinne einer bloßen Erkenntnisquelle, sondern im Sinne einer Verkörperung, einer Objektivierung, einer Inkarnation, in gleichem Sinne wie unsere Philosophen von einer Offenbarung des Weltwillens durch die Natur, durch die Kunst usw. sprechen. Der Sinnspruch der Rechtswissenschaft ist das Faustsche Wort: Im Anfang war die Tat, mit der Tat erst beginnt das Recht und die Wissenschaft des Rechts."

Nicht wenige Juristen werden sich mit dieser Auffassung womöglich noch auf dem Boden des heutigen Rechts dünken. Und doch wäre das durchaus verfehlt. Von einer Rechtsordnung, die die Divergenz zwischen Wille und Erklärung beachtet und in gewissen Fällen abweichenden Willens die Unwirksamkeit der Erklärung eintreten läßt, kann nicht gesagt werden, sie sehe die Erklärung als eine Inkarnation des Willens an. Geht das Recht auf den inneren Willen zurück, und beachtet denselben, so ist Kohlers Auffassung unzutreffend. Ihre Unrichtigkeit offenbart sich übrigens auch gerade in der zum Strafrechte gezogenen Parallele. Letzteres knüpft an den äußeren Erfolg nämlich nicht deswegen an, weil die zugrunde liegenden inneren Tatsachen ihm überhaupt gleichgültig geworden wäre, sobald die Körperbewegung physisch wirksam geworden wäre, wie Kohler meint, sondern weil erst der äußere Erfolg einen rechtswidrigen Eingriff in eine fremde Rechtssphäre darstellen kann. Daher ist die Tat der Ausgangspunkt, von dem aus die kriminelle Reaktion stattfindet. Unrichtig ist

1) Iherings Jahrb. Bd. 16 (1878) S. 92 ff.

es aber wiederum ganz offenbar, wenn man dabei auf die Körperbewegung allein zurückgeht. Derselbe Erfolg, dieselbe verursachende Körperbewegung werden strafrechtlich ganz verschieden beurteilt, je nachdem die Frage des dolus dabei zu beantworten ist. Dieselbe äußere Sachbeschädigung bleibt straflos, wenn sie ohne Absicht geschah. Der juristische Tatbestand dieses und anderer Delikte enthält eben nicht nur den Erfolg und die verursachende Körperbewegung, sondern auch die Schuld, die nichts Äußeres, sondern etwas Inneres ist. Jenes Durchschneiden der zwischen der Seele des Handelnden und seinen Handlungen bestehenden Fäden beruht also auf einem gewaltigen Irrtum. Es handelt sich um kumulativ geforderte Tatbestandmerkmale im Strafrecht wie im Zivilrecht: Die äußere Handlung und außerdem die sich der Handlung lediglich als Mittel bedienende innere Absicht, mag sie sich auf einen deliktischen oder einen rechtsgeschäftlichen Erfolg beziehen, mag sie sich juristisch als dolus oder als Geschäftswille darstellen.

Der Mord ist gewiß nicht die bloße Enthüllung eines an sich schon strafbaren Willens. Aber die bloße Tat ist es nicht, die den Tatbestand des Mordes ausfüllt. Die einer bestimmten Absicht entspringende Tat wird verlangt. — Die erklärte Annahme eines Kaufangebots ist gewiß nicht die bloße Offenbarung eines an sich schon wirksamen Annahmewillens. Aber die bloße Erklärung ist es auch nicht, die den Tatbestand des Kaufvertrages ausfüllt. Wäre die Annahme z. B. simuliert, so wäre die Erklärung nichtig; wäre sie irrtümlich, so wäre sie anfechtbar, also auch nicht voll wirksam usw.

Mit der Berücksichtigung der sog. Willensmängel sagt unser Gesetz deutlich, daß bei der wirksamen Willenserklärung angenommen sei, die Erklärung entspreche einem kongruenten Willen, und daß sie nur insofern mit voller Wirksamkeit ausgestattet werde.

Der Grund, warum das Gesetz früher wie heute die Erklärung des Geschäftswillens verlangt, ist aber der ganz einfache und natürliche, weil ohne dieselbe das von ihren Wirkungen betroffene andere Subjekt keine Kenntnis erlangen und sich demgemäß nicht rechtlich entsprechend verhalten könnte.

Gerade im Gegensatz zu der von Kohler angezogenen, oben zitierten philosophischen Anschauung muß man die juristische Willenserklärung im Sinne Kants mit der Welt vergleichen: Beide Phänomene sind nur Objekte für ein Subjekt. Die Welt ist Vorstellung. Die Willenserklärung ist auch für ein sie perzipierendes Subjekt da. Fehlt ein solches, fehlt das betroffene Interesse, so sind Willensäußerungen auf der anderen Seite keine Willenserklärungen, sondern haben eine andere Natur. Fehlt das Auge und das Hirn, in dem sich die Welt spiegelt, so ist die Welt nicht mehr das, wofür sie von uns nur gehalten werden kann.

VII

WORTSCHATZ UND SPRACHGEBRAUCH BEI KANT

VON

DR. WILHELM UHL

A. O. PROFESSOR DER DEUTSCHEN PHILOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT [illegible]

Die Kant-Literatur des Jahres 1904 teilt mit der Kant-Literatur des letzten Jahrhunderts[1] den gleichen Mangel. Beide zeigen sie an derselben Stelle eine Lücke. Schmerzlich vermissen wir bisher, seltsamerweise, eine Monographie über Kants Schreibart. Von den verschiedensten Standpunkten wird seine schriftstellerische Tätigkeit und ihre Geschichte betrachtet, aber niemals vom Standpunkte des Philologen. Proteusartig zeigt sich uns der Philosoph in wechselnder Gestalt. Nicht nur als Logiker und Erkenntnistheoretiker, nicht nur als Psycholog, Metaphysiker, Ethiker und Geschichtsphilosoph tritt er auf, sondern auch als Naturforscher, als Physiker, Mathematiker, Geograph und Anthropolog; dann auch z. B. als Pädagog und Weltmann, ja sogar als protestantischer Philosoph[2] und als Sozialpolitiker.[3] Einzig und allein das doch so dankbare Thema: „Kant als Stilist" wird nur gelegentlich hie und da flüchtig gestreift.

Der Grund für diese auffallende Tatsache wird in dem fast gänzlichen Fehlen irgendwelcher Vorarbeiten zu suchen sein. Ich meine hauptsächlich: es fehlen systematisch angelegte Sammlungen, die das Beobachtungsmaterial übersichtlich darbieten und Parallelen aus der gleichzeitigen Literatur hinzufügen. In gewissem Sinne sind ja schon die Kant-Ausgaben und die deutschen Wörterbücher, die allgemeinen und speziellen, als Vorarbeiten anzusehen. Philosophen und Germanisten besitzen hier äußerst wertvolle Werke. Aber die älteren sind leider bereits zum Teil antiquiert, die jüngeren zum Teil noch unvollendet. So

1) Ueberweg-Heinze III[9], 1901, § 31 ff. — Max Wentscher, Kant-Bibliographie. Leipzig 1893 bis 1900 Nummern. — Emil Adickes, German Kantian Bibliography. Boston 1896, 2832 Nummern. — Dazu die regelmäßigen Bibliographien der „Altpreußischen Monatsschrift", *ed.* Rud. Reicke.

2) *D.* Joh. Kaftan, Kant, der Protestantismus und die Gegenwart. Rede, gehalten bei der vom Berliner Zweigverein des Evangelischen Bundes veranstalteten Gedächtnisfeier am 12. Februar 1904. Berlin 1904. — Vgl. Friedr. Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus. Berlin 1904.

3) *Dr.* Max Adler, Immanuel Kant, der Philosoph der Gegenwart. Gemeinverständlich. 150. Todestag. Wien u. Leipzig 1904. (Vortrag, gehalten im Saale des Wiener Arbeiterheims.) — Ed. Engelmann, Kant. Eine Skizze. Wien. Nr. 11. — Vgl. *Dr. phil.* O. Ewald, Die Bedeutung Immanuel Kants für die moderne Pädagogik. Leipzig 1904.

ist es gekommen, daß bisher niemand gewagt hat, derartige Sammlungen einzurichten. Und es lag doch so nahe!

Schon die Mitwelt, die ungelehrte wie auch die gelehrte, empfand sehr lebhaft das Bedürfnis, Kants Schriften an der Hand von Kommentaren zu lesen. Die „Kärrner", von denen Schiller in seinem bekannten Distichon spricht, sind praktische Männer gewesen, die jenem Bedürfnis entgegenkamen. Und zwar lieferten sie weniger fortlaufende Kommentare zu einzelnen Schriften, als vielmehr Lexika oder Kompendien zu allen Schriften.[1] Selbst Kommentare zu einzelnen Schriften kleiden sich in das Gewand eines Wörterbuches, um leichteren Absatz zu finden.[2] Man weiß den Wert eines Registers (Index) wohl zu schätzen und legt also ein großes Gewicht auf schnelle Orientierung. Das ganze Philosophieren des 18. Jahrhunderts hat einen kompendiösen Zuschnitt. Kant selber las meist nach Kompendien, wie es die Regierung von den Dozenten verlangte.[3] Man ist geneigt, anzunehmen, daß seine Systematik durch diese Einrichtung angeregt oder doch mindestens beeinflußt wurde, und daß diese Systematik ihrerseits wiederum bei der Ausbildung des Kantischen Systems von Einfluß war.[4] Vielleicht läßt sich eine ähnliche Vermutung aufstellen über die Wandlungen des Sprachgebrauches bei Kant, sowie auch über die Veränderungen seines Wortschatzes. Ohne den vollständigen statistischen Apparat können wir jedoch in diesen Fragen nicht klar entscheiden.

Man teilt die Kantische Philosophie gewöhnlich nach zwei Perioden ein: in die vorkritische und die kritische.[5] Als Zeitpunkt des Überganges wird meistens das Jahr 1770 angesetzt. Diese Scheidung könnte ungefähr auch für die beiden Stilepochen Kants zutreffen. In der ersten verwendet er die neuhoch-

1) Am rührigsten war J. G. C. Kiesewetter. Vgl. von ihm: Versuch einer faßlichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neueren [später: kritischen] Philosophie für Uneingeweihte . . . Berlin 1795 u. ö. (später erweitert; zwei Teile mit Register). — Außer ihm ist besonders zu nennen: G. S. A. Mellin, dessen „Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie" in sechs Bänden zu Jena u. Leipzig 1797—1804 herauskam. (Am Schluß wertvolle Register.) — Für einen weiteren Kreis waren die Anthologien berechnet. Vgl. z. B.: J. G. Rätze, Kantische Blumenlese oder solche Stellen aus Kants Schriften, die für Jedermann faßlich, interessant und lehrreich sind. Zwei Bändchen. Zittau u. Leipzig 1799/1801.

2) G. S. A. Mellin, Marginalien u. Register zu Kants Kritik der Erkenntnisvermögen. Neu hrsg. von Ludw. Goldschmidt. Zwei Teile. Gotha 1900/02. (Zuerst: Züllichau 1794/95.)

3) Vgl. Emil Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kant-Forschung. Königsberg i. Pr. 1894, S. 386. — Wertvoll ist das Sachregister *Dr.* Karl Vorländers zur Kr. d. r. V. (Hempel 1266—77 [1899/1900], S. 770—839.)

4) *Dr.* Erich Adickes, Kants Systematik als systembildender Faktor. Berlin 1887.

5) Diese Einteilung findet sich auch in der modernen Anthologie: *Dr.* Raoul Richter, Kant-Aussprüche. Leipzig 1901. (335 Nummern.) Vgl. J. Frauenstädt, Imm. Kant. Lichtstrahlen aus seinen Werken. Leipzig 1872; Benno Erdmann, Reflexionen Kants I/II. Leipzig 1882/85.

deutsche Schriftsprache, d. h. den sogen. „obersächsischen Kanon" des 18. Jahrhunderts; ganz ohne, oder vielleicht nur mit ganz leisem ostpreußischen Einschlag. (Ob hierher z. B. das Adjektiv „verkleinerlich" S. 12 gehört?) In der zweiten bedient er sich der philosophischen Kunst-[1] oder Berufssprache: einer geheimen Terminologie für die Zunft, auf dem Boden der ersten Epoche erwachsen, aber stark mit lateinischen, weniger mit griechischen Fremdwörtern durchsetzt. In H_2[2] umfassen die beiden ersten Bände etwa die erste, die letzten sechs die zweite Stilepoche. Dieser Unterschied wird jedem schon beim flüchtigen Durchblättern in die Augen springen. Auch der mächtige Periodenbau, die „Schachtelkonstruktion", tritt erst in der zweiten Epoche überwiegend hervor. Diese Stileigentümlichkeit, die oft gelobt, öfter getadelt wurde, entspricht ganz der „scholastischen Manier"[3] und ist nur dann als eine persönliche Eigenschaft des Autors — *‚Le style c'est l'homme!'* — oder gar als sein Verdienst anzusehen, wenn man zugibt, daß Kant mit Bewußtsein und Absicht jene Manier angenommen habe[4]. Die Wirkung, die der Periodenbau und die ganze scholastische Manier überhaupt auf das Lesepublikum ausübte, ist eine verschiedene gewesen. Die einen klagen ärgerlich, daß man genötigt sei, Kants lange Sätze wieder und wieder zu lesen, um sie überblicken und verstehen zu können. Sogar Schopenhauer, der sonst doch in Kant den Messias der deutschen Philosophie und der deutschen Sprache erblickt, läßt sich einmal zu einer sehr drastischen Äußerung hinreißen; allerdings nur bei Gelegenheit einer flüchtigen Anmerkung zu der Schlußstelle aus einer Altersschrift Kants.[5] Andererseits gilt es als Ehrensache, unseren Philosophen von der Anschuldigung, rhetorische Gruppierung oder

1) Der Ausdruck war schon den Zeitgenossen geläufig, und zwar ganz ohne tadelnden Beigeschmack. Vgl. G. S. A. Mellin, Kunstsprache der kritischen Philosophie, oder Sammlung aller Kunstwörter derselben, mit Kants eigenen Erklärungen, ... Jena u. Leipzig 1798.

2) Immanuel Kants Sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge hrsg. von G. Hartenstein. VIII Bände. Leipzig 1867—68. (Bd. I—II Antropol. Bd. III—VIII Abhandlungen.) Die im II. Bde enthaltenen Schriften bezeichnen den stilistischen Höhepunkt.

3) Vgl. Alois Riehl, Immanuel Kant. Rede. Halle 1904, S. 17, wo von der Form der „Kritik der reinen Vernunft" die Rede ist. Der Ausdruck trifft aber auch für alle anderen Schriften der zweiten Epoche zu. — Vgl. auch Benno Erdmann, Immanuel Kant. Bonn 1904. S. 9: „In unübersichtlichen Perioden, die mit den Formeln einer fast barbarischen Kunstsprache überlastet sind, drängt sich die Fülle seiner Gedanken zusammen."

4) Eine schöne *laudatio* der Perioden gibt Hermann Cohen, Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur. Marburger Kaisers-Geburtstags-Rede. Berlin 1883. S. 13ff. Vgl. von demselben, Immanuel Kant. Rede. Marburg 1904, S. 29 f. (Marburger akadem. Reden. Nr. 10.)

5) „[Rechtslehre' 1798] S. 234—235 rabbelt der alte Mann zum Erbarmen." Art. Schop., Anmrkgn. zu Platon, Locke, Kant u. Nachkantischen Philosophen. (Schs handschriftl. Nachlaß, *ed.* Eduard Grisebach, 3. Bd.). Leipzig o. J. [1893], S. 33 (Reclam 3002/03).

doch wenigstens „dialektische Begriffskünste“[1] zur Beweisführung verwendet zu haben, freizusprechen. Man rühmt „die strenge, die körnige Art seines Denkens, die hohe Idealität seines sittlichen Pathos“.[2]

Diesem *Pro et Contra* entzieht sich der Germanist, indem er Kants Schreibart, speziell die der zweiten Epoche, als Standessprache oder Klassendialekt betrachtet. Sind nun die Hilfsmittel, die für die erste Epoche zur Verfügung stehen, schon äußerst spärlich, so versagen solche bei der zweiten fast ganz. Dort bildet Adelungs Wörterbuch die Hauptquelle; neben ihm die mehr kompilatorischen Campeschen Bücher. Für einzelne Klassiker gibt es bereits gute Vorstudien, aus denen Methode zu lernen ist; die bekannten Arbeiten über die Entstehung der nhd. Schriftsprache sind stets heranzuziehen. Detail gehört nicht hierher.[3] Leider fehlt es vor allem an einem ostpreußischen Idiotikon.[4]

Für die zweite Epoche sei das Urteil vorangestellt, das Jacob Grimm über die Philosophensprache und über Kants Schreibart abgegeben hat. Die Worte stehen in der Einleitung zum ersten Bande des Deutschen Wörterbuches, Leipzig 1854, S. XXXI f. Daselbst spricht Grimm *sub* S. (S. XXX ff.) über die Klassendialekte (dieser Terminus ist aber jünger) und behandelt zuerst die Sprache der Hirten, Jäger, Vogelsteller, Fischer, Schiffer, Winzer, Bergleute, Bienenzüchter, Gärtner, Bauern; der Handwerker, der Köche und Apotheker; das Rotwelsch oder die Sprache der Bettler, Diebe und Gauner; endlich die Krieger- und Rittersprache. Dann kommt er auf die gelehrten Stände und traktiert, *secundum ordinem facultatum*, den Jargon (auch dieser Terminus ist jünger) der Theologen (der protestantischen und katholischen), der Juristen, Mediziner und Naturforscher, be-

1) Vgl. Wilh. Windelband, Immanuel Kant und seine Weltanschauung. Gedenkrede. Heidelberg 1904, S. 31. — Schön und gerecht ist die Darstellung bei Friedr. Paulsen, I. K., Stuttgart 1898, S. 65—73. (Frommanns Klass. d. Ph., *ed.* Rich. Falckenberg. VII. [$^{2\cdot3\cdot}$99]). Paulsen rühmt besonders die Schriften der 70er Jahre, auch die „Träume eines Geistersehers“ [1766].

2) Vgl. *Dr.* Julius Walter, Zum Gedächtnis Kants. Festrede, gehalten ... im Jahre der Säkularfeier der Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1881, S. 29.

3) Einige Fingerzeige gibt *Dr.* Wilh. Feldmann, Wieland als Sprachreiniger. Beil. z. Allg. Ztg. Nr. 256. München, 10. Nov. 1903. Wieland, der Schwabe, dichtet mit dem Adelung in der Hand. — Vgl. M. Müller, Wortkritik und Sprachbereicherung in Adelungs Wörterbuch. Berlin 1903. (Palaestra XIV.)

4) Die Schriftsprache ist fast gar nicht berücksichtigt bei G. E. S. Hennig, Preußisches Wörterbuch, ... Königsberg, 1785; H. Frischbier, Preuss. Wb. I/II. Berlin 1882/83. — Vgl. G. Th. Hoffheinz, Über den ostpreuß. hochdeutschen Dialekt. Vortrag, geh. i. d. Königlich [*sic*] Deutschen Gesellsch. zu Königsberg. Altpr. Monatsschr. 1872. [445]—461. (Mentz Nr. 1058.) Ein umfangreiches MS aus dem Nachlaß desselben Verfassers, Vorarbeiten zu einem ostpreuß. Idiotikon enthaltend, befindet sich im Besitze seiner Familie und harrt der Bearbeitung und Veröffentlichung durch eine kundige Hand, die sich bisher leider noch nicht gefunden hat. (Erscheint in der ‚Teutonia‘, vermutlich in der Bearbeitung des *Dr.* Ludwig Goldstein.)

sonders der Chemiker. „Nur die Chemie kauderwelscht in Latein und Deutsch, aber in Liebigs Munde wird sie sprachgewaltig." Zuletzt ist Grimm dann kurz, aber schön und treffend, auf die Sprache der Weltweisheit eingegangen. „Den Philosophen", sagt er a. a. O., „welche sich des innigen Zusammenhangs der Vorstellungen mit den Worten bewust sind, liegt es nahe, in das Geheimnis der Sprache einzusenken; doch wächst ihnen die Gewandtheit mehr von innen und haftet zu sehr in der Besonderheit ihrer eignen Natur, als daß sie des hergebrachten Sprachgebrauchs eingedenk blieben, von dem sie unbedenklich und oft wieder abweichen. Auf ihn unter allen scheint Kant [XXXII] die meiste Rücksicht zu nehmen, dessen lebendige Ausdrucksweise darum, insofern sie dem Gebiet der deutschen Sprache anheim fällt, das Wörterbuch aufzufassen nicht unterlassen hat." Kant ist für das DWB nach H_1[1] exzerpiert: wahrscheinlich von Hartenstein selbst, vgl. die Danksagung Grimms, DWB I, LXVII oben, *sub* 23. *Beistand*. Nur selten wird Kant im DWB nach Originalausgaben zitiert; vgl. darüber DWB I, LXXVIII die Angabe im ersten uhd. Quellenverzeichnis. In den folgenden Quellenverzeichnissen (2—6) wird Kant nicht mehr erwähnt (Bd. II, III, V, VI, VII). Nach H_1 zitiert auch Moriz Heyne.

Jacob Grimm läßt also die Ansicht durchblicken — und wir müssen ihr unbedingt beipflichten! —, daß eigentlich zu jedem philosophischen Autor ein Spezialwörterbuch anzufertigen sei. Selbstverständlich müßten alle Stellen, und zwar die ganzen Stellen, an denen der fragliche Ausdruck vorkommt, chronologisch geordnet, unter den betreffenden Stichwörtern gesammelt auftreten.[2] Damit ist es aber ausgesprochen, ein wie geringer Wert nur, relativ wenigstens, auch den besten unter den allgemeinen philosophischen Lexicis beizumessen sei![3]

Versuche solcher allgemeinen Behandlung reichen bis auf die Zeit Kants und weiter zurück.[4] Im 19. Jahrhdt. wurde dann viel benutzt das namentlich durch seine Personalnotizen noch heute wichtige, im übrigen aber, besonders durch Hereinnahme der Kirchen- und Rechtshistorie, unnötig aufgeschwellte

1) Immanuel Kants Werke, sorgfältig revidierte Gesammtausgabe in zehn Bänden. (Mit Portrait.) Von G. Hartenstein. Leipzig 1838/39. — Über zwei andere Ausgaben, die jedoch für uns hier nicht in Betracht kommen, vgl. Goedeke V², 1893, S. 2; dazu den Katalog 150 von Alfred Lorentz. Leipzig 1904, Nr. 1726—29.

2) Für Kant ist diese Arbeit noch nicht geleistet. Ein Ansatz bei *D.* [*sic*] Cuno Fischer, *Claris Kantiana*. Jena 1858. 4°. (Univ.-Schr.) — Nicht recht übersichtlich ist die nach H_2 eingerichtete Anordnung der Stichwörter bei Gustav Wegner, Kantlexikon. Berlin 1893.

3) Eine kurze, aber gute Übersicht über die wichtigsten Fachlexika gibt Rud. Eucken, Gesch. d. philos. Terminol. . . Leipz. 1879, S. 2 ff. — Vgl. von dems., Gesch. u. Krit. d. Grundbegr. d. Gegenw. Leipzig 1878; 2. Aufl. u. d. T.: Die Grundbegr. d. G. Leipz. 1893.

4) Vgl. z. B. Sal. Maimon, Philosophisches Wörterbuch, . . . Erstes Stück. Berlin 1791. (Die Buchstaben B bis D fehlen.) Dasselbe [illegible]

Werk von *D.* [*sic*] Wilhelm Traugott Krug, des Königsberger Nachfolgers von Kant, der später nach Leipzig ging, wo er 1842 starb.[1] Manches an diesem Buche berührt uns heute seltsam; ich erinnere an den Artikel: „Dingerlehre" (I, 618). Ist das die deutsche Gründlichkeit, oder ist es „Buchmacherei"? Diese Frage ließe sich noch öfter aufwerfen. Immerhin müssen wir zugeben, daß die Kantische Terminologie fleißig von Krug eingearbeitet worden ist; man vgl. z. B. den Artikel: „Einschachtelungstheorie" (I, 723 f.; von Kant spöttisch für: „Involutions"- und: „Evolutionstheorie" gebraucht). In der neueren Zeit hat man wieder ähnliche Versuche unternommen, die, trotz mancher von den Philosophen gerügten Mängel, für Sprachforscher als handliche Nachschlagewerke nicht ohne Wert sind.[2] Vollständigkeit wird sich hier wohl nicht erreichen lassen, wie ja nirgends in der Wissenschaft.[3] Hauptquelle bleibt das DWB, bei dessen Benutzung man sich immer vor Augen halten muß, daß es kein philosophisches Spezial- oder Fachlexikon, sondern ein germanistisches, also ein sprachwissenschaftliches Werk sein will; nach Jacob Grimms Plane aber auch gleichzeitig ein Haus- und Familienbuch. Voraussichtlich in fünf bis zehn Jahren ungefähr wird das DWB vollendet vorliegen. Die Belege aus Kant werden fortgesetzt.

Längere Zeit muß die Vollendung der unentbehrlichen Kant-Ausgabe der Berliner Akademie in Anspruch nehmen. Die Ausgabe ist auf 22—25 Bände berechnet; sie zerlegt sich in vier Abteilungen: Werke, Briefwechsel, Handschriftlicher Nachlaß, Vorlesungen. Bisher sind erschienen Band I, III und IV (Werke); X, XI, XII (Briefe). In der Briefabteilung ist die Zeilenzahl am Rande der Seiten nicht vermerkt, was das Zitieren erschwert; in der Abteilung der Werke ist es dagegen geschehen. Der Grund für dieses abweichende Verfahren ist nicht ersichtlich. Oder sollte es der sein, daß die meisten unter den Briefen nicht von Kant selbst herrühren? Das ist doch wohl kaum anzunehmen!

Der verdienstvolle germanistische Leiter der kritischen Akademieausgabe ist Ewald Frey. Den Jahresbericht über die Fortschritte der Arbeiten liefert, namens

1) Allgem. Handwb. d. philos. Wissenschaften V, Leipzig 1827 ff.; [2] *ib.* 1832 ff.

2) So z. B.: Friedr. Kirchner, Wörterb. der philosoph. Grundbegriffe. Heidelberg 1886; [4] 1900. — *Dr.* Rudolf Eisler, Wörterb. der philos. Begriffe und Ausdrücke . . . . Berlin 1900. (Zweite Aufl., in II Bänden, seit 1904 im Erscheinen begriffen; bisher 8 Lieferungen.) Vgl. das. S. [938]—956: „Verzeichnis philosophischer Quellenwerke". Kant ist eingearbeitet; vgl. z. B. die Artikel: *absolut, Glauben* u. a. m. (Bd. I [2] geht bis: *Nyaya-Philosophie.*) — Nur *Personalia* bietet: Ludw. Noack, Hist.-biogr. Handwb. z. Gesch. d. Philos., Leipzig 1879.

3) Groß angelegt ist das jüngste derartige Werk: James Mark Baldwin, Dictionary of Philosophy and Psychology. Band I/II. New York and London 1801/02. 4°. (Wird fortgesetzt.)

der Kommission, Wilhelm Dilthey in den „Sitzungsberichten“. Dort[1] hat auch Erich Schmidt, der ebenfalls der Kommission angehört, zum gegenwärtigen Thema das Wort genommen: in der Gesamtsitzung vom 19. Januar 1899. „Hr. E. Schmidt las methodologische Bemerkungen über die Behandlung der Texte Kants. (Ersch. später.)“ Er besprach die Versuche, normierend und modernisierend einzugreifen, und die nothwendigen engen Grenzen eines solchen Verfahrens und erörterte mancherlei Eigenthümlichkeiten der Kantischen Sprache.“

Ewald Frey hat die Werke Kants sämtlich auf jene Schreibung zu bringen versucht, die der Autor in den 1790er Jahren sich angewöhnt hatte. Für eine Gesamtausgabe ist dieses Prinzip gewiß zu empfehlen. Der Germanist wird aber nebenher zur Sicherheit doch immer wieder auf die Originale zurückgehen müssen. Die wertvollen Beigaben Freys sind Beobachtungen und Sammlungen zur Lautlehre und Orthographie, zur Wortbildung, Formenlehre und Syntax. Über Wortschatz und Sprachgebrauch fällt nur wenig ab: dies Thema gehört auch nicht direkt in eine derartige Ausgabe hinein.

Die Berliner Akademie wird ohne Zweifel nicht versäumen, den vollständigen Kantischen Wortschatz rechtzeitig verzetteln zu lassen. Da immer ein gewisser Zeitraum zwischen das Erscheinen der einzelnen Bände fällt, so ist diese Aufgabe in Wirklichkeit durchaus nicht so schwer, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Es muß nur früh genug damit begonnen werden. Beim Herauskommen des letzten Bandes der Kant-Ausgabe kann der Zettelapparat schon fertig sein. Stets sind Verweise auf die früheren Bände beizufügen; desgleichen die betreffenden Zitate aus den Originalen nebst der authentischen Schreibung. Äußerlich empfiehlt sich wohl die Dreiteilung, die Jacob Grimm a. a. O. S. XXXI zwischen den Zeilen andeutet: die Teilung nach griechischen, lateinischen und deutschen Wörtern. Grimm hat sich, wie er uns ebenda indirekt mitteilt, auf die deutschen Wörter einschränken müssen.

Kant ist mit dem Griechischen keineswegs so vertraut gewesen, wie man früher annahm.[3] Wir werden daher wohl nicht fehlgehen, wenn wir ihm gerade deshalb eine gewisse Vorliebe für griechische Schlagwörter und Kunstausdrücke

1) Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1899. III. S. 13. Vgl. Kantstudien III. Band 3. Lieferung. 1899. S. 484.

2) Bisher (Sommer-Semester 1904) noch nicht erschienen.

3) Vgl. Arth. Ludwich, Kants Stellung zum Griechentum. Rede, geh. i. d. Albertus-Univ. am 22. April 1899. (Im Königsberger Lektionskatalog f. d. Winter-Semester 1899/1900.) Das. ist bes. S. 5 ff. nachzulesen. — Ders., Kant und der Humanismus. Rede, geh. i. d. Albertus-Univ. am 22. April 1904. (Im Königsberger Lektionskatalog f. d. Winter-Semester 1904/05.)

zuschreiben. Jedoch ist bei jedem Worte genau zu erforschen, ob es nicht etwa der Philosophensprache angehöre. Letzteres ist bei Ausdrücken wie *ἀμφιβολία, φαινόμενον, νοούμενον, ἀντι-, αὐτο-* und *ἑτερονομία* usw. natürlich ganz selbstverständlich; zweifelhaft aber scheint es z. B. zu sein bei *αὐτοκράτωρ* 5, 175[1]; *αὐτοχειρία ib.* 250 (in Transskription bei Kant: **Autokrator**, *autochiria*) u. a. m. Dabei muß erinnert werden an die Gewohnheit Kants, bei Einführung eines neuen Begriffes hinter dessen deutsche Benennung, in Klammern, das lateinische und womöglich vorher noch das griechische Wort zu setzen; eine Gewohnheit, die ganz so auch den älteren deutschen Wörterbüchern eigentümlich ist. So verfährt noch Grimm, der diese Sitte aus Zweckmäßigkeitsgründen akzeptierte. Dasselbe tun mit Recht seine Nachfolger. So ist z. B. DWB X, 505 *sub*: „Selbstwürgung" f., zugleich als Erklärung, das Wort *autochiria* nach Stieler 2515 zitiert. Die genannte Sitte hat etwas Kompendiöses an sich und ist, mit dem Periodenbau, wohl auf das Konto der „scholastischen Manier" zu setzen.

Ganz sattelfest scheint Kant in der griechischen Formenlehre nicht gewesen zu sein. Der *gen. plur. ‚Noumenorum'* 2, 250 (statt *νοουμένων*) ist aber wohl am besten als eine der griech.-lat. Zwitterbildungen anzusehen, wie solche die Philosophensprache mehrfach geprägt hat. Die Bildung: „Monogrammen" (2, 442) dagegen ist wohl nicht als *nom.*, sondern als *dativ plur.* aufzufassen; die Konstruktion wäre dann so korrekt wie möglich. Übrigens dürfte auch gegen den schwachen *nom. acc. plur.* „Monogrammen" vom Standpunkte der Sprache des 18. Jahrhdts. kaum etwas einzuwenden sein! Vgl. den *nom. plur.*: „Imperativen" 4, 36 und *passim* die entsprechenden Ausführungen Ewald Freys.

Die lateinische Literatur hat Kant vor der griechischen bevorzugt[2], und hier kommt man auf seine Beschäftigung mit den Poeten überhaupt.[3] Das Kapitel: „Metaphern und Bilder" bei Kant ist noch nicht geschrieben, kann auch ohne vollständige Sammlungen nicht geschrieben werden.[4] Streng ist auch hier wieder zwischen Schulgebrauch (resp. Zitat) und individueller Ausdrucksweise zu

1) Wir zitieren Kant mit dem DWB und Heyne nach H_1.

2) Arth. Ludwich, Zur Kantfeier der Albertina. Rede zum 22. April. Univers.-Progr. Königsberg 1889. — Ders., Kant u. Böckh über d. Wesen d. Philologie. Rede, geh. i. d. Albertus-Univ. am 22. April 1903. Altpr. Monatsschr. XXXX, 1903, [243]—256.

3) Vgl. Ernst Wichert, Verse Kants u. an Kant. Altpr. Monatsschr. XV, 1878, 5 u. 6. Vgl. Hans Hohenfeld, Kant u. die Dichtkunst. Hartungsche Ztg. 22. 4. 1904. — K. A. Rosikat, Kants Kritik der reinen Vernunft und seine Stellung zur Poesie. Königsberg i. Pr. Beilage zum Progr. d. Altstädt. Gymns. Ostern 1901.

4) Gute Vorarbeiten bei Rosikat a. a. O. S. 20 ff. — Ferd. Laban, Die Schopenhauer-Lit., Leipzig 1880, S. 112 zitiert: Hieronymus Lorm, Der Humor in [*sic*] Kant. Edlingers Lit.bl. II, 1878, 65 ff. — Kuno Fischer, Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge. Mannheim 1860, S. 86 (über Kant's Satire); ders., Gesch. d. neuern Ph. IV[1], Heidelb. 1898, S. 269 ff.

scheiden. Kant selbst hat diesen Unterschied bemerkt. Mit Selbstgefühl und Selbsterkenntnis sagt er 2. 311 Anm (Kritik der reinen Vernunft 1781): „Indessen habe ich wegen der lateinischen Ausdrücke, die statt der gleichbedeutenden deutschen, wider den Geschmack der guten Schreibart, eingeflossen sind, sowohl bei diesem Abschnitte, als auch in Ansehung des ganzen Werks, zur Entschuldigung anzuführen: daß ich lieber etwas der Zierlichkeit der Sprache habe entziehen, als den Schulgebrauch durch die mindeste Unverständlichkeit erschweren wollen." Hieraus scheint hervorzugehen, daß Kant sich an die überkommene philosophische Terminologie überall eng angeschlossen habe; oder doch wenigstens, daß er dieses a. a. O. von sich behauptet, zunächst für sein wichtigstes Werk, die „Kritik der reinen Vernunft". Da nun die Zahl der Begriffe erfahrungsgemäß viel schneller wächst als die Zahl der Wörter, so wird auch Kant sein Prinzip nicht überall getreu haben durchführen können. Man hat ihm dieses zum Vorwurfe gemacht[1]: „So hat Kant keineswegs die Begriffe Verstand und Vernunft von den Psychologen übernommen, sondern hat Begriffe, die er sich selbst neu und exakt konstruierte, mit den alten Namen bezeichnet, also nur die Termini übernommen und ihnen eine neue Bedeutung beigelegt. Ähnlich ist es mit dem Terminus „Sinnlichkeit" bewandt .... Daß Kant gern alte Termini für neue Begriffe gebrauchte (eine m. E. verwirrende Gewohnheit), tritt u. a. auffallend in der Anthropologie § 87. II. Abs 3 hervor (wo die alten Termini für die Temperamente beibehalten werden, obwohl der Sinn völlig geändert wird)." Dieser Vorwurf wäre noch im einzelnen genau nachzuprüfen. Vielleicht macht sich auch in diesem Punkte wieder ein Unterschied zwischen den Alters- und Jugendschriften bemerkbar. Einiges ist ja evident, so z. B. die Bedeutungsänderung der Ausdrücke *a priori*, *a posteriori* (früher = progressiv, regressiv). Schließlich sei bemerkt, daß auch Versuche wie: „Ueberschritt" für „Transzendenz" vorkommen (8, 567 H$_2$). Hier hat der Germanist viel beim Philosophen zu lernen, *et vice versa*.

Das einzige Schlagwort Kants, das bis in den Buchhandel gedrungen ist[2], der „kategorische Imperativ", repräsentiert eine griechisch-lateinische Zusammen-

1) Ernst Marcus, Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip). Herford 1902, S. 128 Anm. — Vgl. auch *Dr. Adolf Bollinger*, Arch.-Kat. [illegible] 1887, S. 189.

2) Ein Antiquar [illegible] 1880, II 2 [illegible] „Der kategorische Imperativ" [illegible] „Der kategorische Imperativ" [illegible] kantschen königsberger Imperativ" nennen. (Der Zauberer von Rom IV^2, Leipzig 1860, VIII, S. 95. — Als [illegible] Kant" und [illegible] Vgl. dazu Krug, a. a. O., II^2, 1833, 578.

stellung (*imperativus categoricus*). Solche Zusammenstellungen klingen gut; das wissen außer den Philosophen auch die Mediziner und Naturforscher (vgl. z. B. *habitus apoplecticus, facies hippocratica; balaena australis*). Diese Schlagwörter haben ihr Bedenkliches und sind Mißverständnissen ausgesetzt, wenn sie aus dem Zusammenhange herausgerissen werden. Der kategorische Imperativ (der Sittlichkeit) ist gewissermaßen der überlebende Bruder von zwei ursprünglich eng, ja untrennbar verbunden gewesenen „siamesischen Zwillingen". Wer kennt heute noch den „hypothetischen Imperativ" („der Geschicklichkeit")? Und doch spielt dieser im System theoretisch genau dieselbe Rolle wie der kategorische! (4, 34—38). Das fühlen jetzt die wenigsten, wenn sie das Schlagwort in der Rede verwenden. Die meisten legen heute den Ton auf „Imperativ", während vom Standpunkt des historisch gebildeten Philosophen, und im Kantischen Sinne, der Ton auf „kategorisch" gelegt werden muß (im Gegensatze zu „hypothetisch"). Wer die Schwierigkeit fühlt, sucht sie durch eine Art von „schwebender Betonung" zu vermeiden, indem er den Ton auf beide Wörter gleichmäßig verteilt. Durch die Verlegung des Tones von „kategorisch" auf „Imperativ" wird offenbar der Sinn beider Ausdrücke einer Wandlung unterworfen.

Endlich drittens die deutschen Wörter, Begriffe und Sätze betreffend, so ist zu beachten, daß unsere Schriftsprache um die Wende des 18. u. 19. Jahrhdts. an einem seltsamen Schicksal prosperierte oder litt; wie man's nehmen will. Die Esperanto usw.-Versuche unserer Tage haben ein Vorspiel gehabt, das allerdings etwas anders angelegt war und eine lange Geschichte aufweist.[1] Die Pasilinguisten wollten damals eine lebende Sprache zur Weltsprache erheben, und man stritt darüber, welchem Volke diese Ehre zu teil werden solle. (Tatsächlich tun ja auch heute noch die Anhänger des Volapük usw. nichts anderes, da jeder „Weltsprache" ein lebendes Idiom zugrunde gelegt wird.) Es wurde im Ernste über die Frage debattiert, ob eine solche Ehre dem betreffenden Volke zum Nutzen oder zum Schaden gereichen werde.[2] Die deutsche Philosophie machte der französischen den Rang streitig, wie diese der lateinischen Scholastik das Zepter entwunden hatte. Unsere Muttersprache (oder eine andere) sollte zu einer allgemeinen Sprache entwickelt werden. Die europäischen Akademien beschäftigten sich mit der Streitfrage. Es herrschte das „Streben, die Sprache auf die not-

1) Vgl. Hermann Diels, Festrede über Leibniz und das Problem der Universalsprache. 29. Juni 1899. Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. zu Berlin XXXII, 579—603; bes. S. 593, über Kants Logik und ihr Verhältnis zur Sprache.

2) J. G. Buesch, Über die Frage: Gewinnt ein Volk in Absicht auf seine Aufklärung dabei, wenn seine Sprache zur Universalsprache wird? Berlin 1787.

wendigen Formen des Denkens zu reduzieren".[1] Es braucht nicht dann erstaunt zu werden, daß wir uns im Zeitalter der Frage nach dem Ursprung der Sprache befinden, und daß Herder bei Kant mehrere Semester (1762—64) gehört hatte, bevor er den Preis der Berliner Akademie davontrug (1772). Der Rationalismus, der das Wort: *L'homme machine* erfunden hatte, glaubte ohne weiteres eine künstliche Sprache für diese Maschine konstruieren zu können. So konnte es nicht fehlen, daß auch die deutsche Philosophie einen ganz eigentümlichen Stil annahm, den die Gegner kurzweg als den Jargon der *Raison* brandmarkten. Kant, dessen deutscher Sprachgebrauch, wie Grimm a. a. O. mit Recht hervorhebt, vom Herkömmlichen sich nicht entfernt, hat jene Unsitte lebhaft gerügt.[2] Er selber befleißigt sich eines korrekten, durchsichtigen Stiles, dessen Charakter von Schopenhauer als eine „glänzende Trockenheit" bezeichnet und mit dem Stile des Aristoteles verglichen worden ist, welcher jedoch einfacher sei.[3] Gerade diese Korrektheit seines Stiles erhebt unsern Philosophen hoch über sein Jahrhundert. Was die unklare Zeit eigentlich wollte, ist schwer zu sagen.[4] Heute noch kranken wir an den Folgen jener phantastischen Sprachbehandlung.[5] Man tastete unsicher umher, ohne das Wesen der Sache zu treffen.

Anders Kant. Zielbewußt schafft er Begriffe, und für diese Begriffe dann auch Ausdrücke, Schlagwörter. Es ist Sache des Lesers, zunächst diese letzteren richtig herauszuschälen, um so dem Begriffe auf den Grund zu kommen. Das ist nicht überall und immer geschehen, worauf zu achten sein wird. Das Volk macht sich die philosophischen Schlagwörter, die übrigens nicht selten einen poetischen oder sozialen Beigeschmack annehmen, ebenso mundgerecht wie die Volkslieder und Sprichwörter. Dabei wird häufig gekürzt oder sonst geändert. Gleich das berühmte „Ding an sich" ist ein Beispiel hierfür. Wilhelm Grimm hat DWB II, 1860, 1153 nur kurz darüber gehandelt. Seine Zitate sind nicht die glücklichsten. Über 2, 66 ließe sich streiten. Aber zu 67 und 69 zeigen uns deutlich den Sprachgebrauch Kants: „alle Dinge an sich selbst" (67) und „das Ding an sich selbst" (69); vgl. 250: „ein Ding an sich selbst". Bezeichnend

1) Diels a. a. O. S. 593.

2) Vgl. Goethes Xenion (Nr. 63); dazu *Dr.* Karl Vorländer, Kantstudien I, S. 328.

3) Vgl. seinen Aufsatz: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Berl. Monatsschrift. 1796. Mai, S. 387—426 (1, 173—194).

4) Kritik der Kantischen Philosophie. (Anhang zu: Die W. a. W. u. Vorst. I. *ed.* Grisebach S. 507 f. Kuno Fischer, Schopenhauer, 2. Aufl. Heidelberg 1898, S. 107 f. Kuno Fischer, Die Kantische Schule.

5) Vgl. z. B. Sigm. Lorch, Kants Kritik der reinen Vernunft in ihrem Verhältnis zur Kritik der Sprache. Diss. Bern 1905.

6) Ernst Marcus, Leipzig [illegible] (1904).

ist namentlich die Stelle 3, 232: „Dinge an sich selbst (*Noumena*)“; vgl. *ib.* 234: „ein Ding an sich selbst.“ Statt: „Ding“ tritt auch: „Sache“ auf. So gibt Kant das *Ens per se* im Deutschen wieder. Die Stellen müssen gesammelt werden.[1]

In solchen und ähnlichen Fällen empfiehlt sich die peinlichste philologische Akribie. Wenn dann der Wortlaut des Begriffes festgestellt ist, kann erst die Exegese folgen, bei der es nicht minderer Sorgfalt bedarf. Die schwankende Worterklärung vermag nämlich zuweilen ganz verschiedene philosophische Ergebnisse zu zeitigen, weshalb sie gefestigt werden muß.

Das bekannteste Beispiel ist wohl die Stelle aus den „Prolegomena“ v. J. 1783 (3, 170): „Ich gestehe frei: die Erinnerung des David Hume war eben dasjenige, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab.“ Hier hat das Wort: „Erinnerung“, als eine *crux interpretum*, den Kantforschern große Sorgen bereitet. Einige fassen es als ‚*recordatio*‘ auf, mit dem *genitivus objectivus* („die Erinnerung an Hume“).[2] Dann wäre der Umschwung in der Kantischen Philosophie etwa in die Jahre 1762—64 zu setzen, denn um diese Zeit hatte Kant den Hume zuerst gelesen. Andere aber fassen das Wort als ‚*admonitio*‘ auf, mit dem *genitivus subjectivus* („die Ermahnung von Hume“).[3] Dann fällt jener Umschwung fast ein ganzes Jahrzehnt später, etwa in die Jahre 1769/70.[4] Man sieht: kleine Ursachen, große Wirkungen! Für den Philologen gibt es daher keine „Quisquilien“.

Wer den Sprachgebrauch des 18. Jahrhunderts einigermaßen kennt, wird sich der zuletzt angeführten Deutung nicht verschließen. Das DWB III, 860 hat die Stelle nicht, wohl aber entsprechende Parallelen zu unserer zweiten Bedeutung.[5] Es ist nicht ausgeschlossen, daß Hartenstein, oder wer sonst Kants Werke für

1) Richtig herausgeschält ist der Terminus bei *M.* C. Chr. E. Schmid, Kritik d. r. V. im Grundrisse z. Vorlesgn. nebst e. Wke z. leichtern Gebr. d. Kantischen Schriften. Jena 1786. S. 211 ff.; Ders., Wb. usw.[2] *ib.* Jena 1788, S. 135 ff. — Vgl. Anton Thomsen-Kopenhagen, Bemerkgn. z. Krit. d. Kantischen Begriffes d. Dinges an sich. Kantstudien 8. Berl. 1903. 193—257; bes. S. 198[1] f.

2) Har. Höffding, Arch. f. Gesch. d. Philos. VII, Berlin 1894, S. 175 f. 385 f. (In dem Aufsatze: „Die Kontinuität im philos. Entwicklungsgange Kants“.) — Ders., Gesch. d. neueren Philos., übers. v. F. Bendixen II, Leipz. 1896, S. 35. 43. 635. — Vgl. *Dr.* Erich Adickes, Kant-Studien. Kiel und Leipzig 1895, S. 151.

3) Vgl. H. Vaihinger, Arch. f. Gesch. d. Philos. VIII, Berlin 1895, S. 439. — Ludw. Busse, in seiner Besprechung des Adickesschen Buches, Kantstudien II, Hamb. u. Leipz. 1898, S. 125.

4) Die Vaihingersche *interpretatio* deckt sich mit den Resultaten von Busse, Erdmann, Paulsen. (Vgl. Busse a. a. O. ff.)

5) Im DWB ist es die érste Bedeutung; die *admonitio* wird der *recordatio* als der ursprünglichere Sinn vorangestellt, ohne Zweifel mit Recht.

das DWB exzerpierte, die Übersetzung *‚admonitio‘* als so selbstverständlich betrachtete, daß er die Stelle nicht der Aufnahme für wert hielt.

Ähnlicher Fälle werden sich noch mehr finden, mögen sie auch nicht so eklatant sein. Doch genug für diesmal. Ich habe seit einigen Monaten begonnen, mir die Kantstellen aus dem DWB auszuziehen, also gewissermaßen den Hartensteinschen Zettelapparat zu rekonstruieren. Wie weit ich damit bisher gekommen sein mag, wird jeder ungefähr zu ermessen imstande sein, der das Wesen der wissenschaftlichen Arbeit kennt. Daneben habe ich mir manches bemerkt, was mir für Kants Wortschatz und Sprachgebrauch als charakteristisch ansah. Doch will ich diese Sammlungen lieber vorläufig noch zurückhalten. Vieles von dem, was wir anfangs unserem Autor allein zutrauen möchten, zeigt sich uns später plötzlich, bei wachsendem Umfang unserer Lektüre, als Gemeingut des 18. Jahrhunderts. Darum beschränke ich mich einstweilen auf diese einleitenden Bemerkungen.

VIII

DER WILLE DES STIFTERS

VON

Dr. OTTO GRADENWITZ

O. Ö. PROFESSOR DER RECHTE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

I. Kant und die Stiftungen.

Kant geht in seinen 1797 erschienenen „Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" auf die Stiftungen mit einem kurzen Worte ein: „Hier fragt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge, so daß jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch Bestände und überhaupt fromme Stiftungen (dergleichen Witwenhäuser, Hospitäler u. dergl. sind und zwar nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll. — Die erstere Anordnung muß für die einzige, dem Rechte des Staats angemessene, der sich niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden, weil sie nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armseyn zum Erwerbmittel für faule Menschen machen, und so eine ungerechte Belästigung des Volkes durch die Regierung sein würde."

In dieser Bemerkung verrät sich eine gewisse Abneigung gegen die Stiftungen, die aber mehr gegen das Dauerhafte dieser Einrichtung als gegen ihre Substanz gerichtet ist und dem jährlichen Etatswesen, im Gegensatz zu den dauernden Fundationen, das Wort redet.

Nun hat Kant eine kurze Spanne Zeit darauf „Anhänge zur Rechtslehre" herausgegeben, von denen die meisten durch eine Rezension seiner „Rechtslehre" in den Göttinger gelehrten Anzeigen hervorgerufen sind; die meisten, nicht alle! Zwei Punkte, darunter die Stiftungen, sind in jener Rezension nicht besprochen und gleichwohl in den Anhängen behandelt. Den unter II als letzter Punkt behandelten Stiftungen tritt Kant nunmehr direkt feindselig gegenüber, und die abstrakte und kühle Behandlung der Rechtsfragen weicht hier einer auf ein unmittelbar praktisches Resultat gehenden anschaulichen, ja von Widerwillen gegen den ewigen Bestand der Stiftungen nicht freien Darstellung.

„Von diesen Corporationen und ihrem Rechte zu succediren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden, weil es durch Vermächtniss zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sey, und eine solche Verfassung (corpus mysticum) aufzuheben so viel heiße, als Jemandem das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden (in Stiften und Hospitälern), ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden, daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionirten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbaren Personale versehene Anstalten, dazu getroffen werden. – Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weitere Mittel zur Erhaltung derselben wählt."

B.

....."Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muß die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Daß es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperburschen die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen müssen), darf niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger, aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweise eine Stiftung macht, will, daß sie nicht ein Anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sey. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden."

Ein Grund für die Kantische Abneigung gegen den ewigen Bestand der Stiftungen ist allerdings darin zu finden, daß eine Stiftung, wenn auch mit Genehmigung des Staats errichtet, gleichwohl nicht durch beliebige Entziehung des Exequatur von seiten des Staats beseitigt werden kann, und, als starrer

Pflock in dem flutenden Rechtsleben, einer naturrechtlichen Konstruktion zu widerstreben scheint, mindestens von Kant nicht konstruiert ist.

Kant leitet die Möglichkeit eines Testamentes aus einer Art von sukzessivem Vertrag mit (vom Tode bis zur Entscheidung) bindender Offerte her; eine Stiftung aber überträgt das Gut nicht auf einen anderen Menschen als Herrn (damit er darüber schalte, für welchen Zweck immer) sondern sie schafft eine Anstalt für einen bestimmten Zweck und kettet also das Gut für immer an den Zweck, den der nun Verstorbene lebend gewollt hat; sie reißt es aus dem Wechsel der Zwecke heraus; darum ist Staatsgenehmigung erforderlich. Diese aber geht zwar nur von dem „obersten Befehlshaber" aus, schafft aber ein stärkeres Recht als selbst das von der gesetzgebenden Gewalt direkt erflossene: denn wenn die letztere ein Gesetz gegeben, so kann sie es aufheben, während die Stiftung, einmal begründet als Herrin ihres Gutes, immer das ius quaesitum besitzt, und ein Eingriff sogar der gesetzgebenden Gewalt an sich selbst betrachtet Eingriff in wohlerworbene Rechte bleibt. Nun sind aber ius quaesitum und lebendige Kraft wechselseitig sich fordernde Begriffe, und der in Ewigkeit währende Schutz für den Willen des Toten („will, daß ... er darin unsterblich sei"), diese Überspannung des Rechtsschutzes, kann naturrechtlich gar nicht, praktisch nur dadurch erklärt werden, daß der Staat die ihm wohlgefälligen Aufgaben nicht sämtlich erfüllen kann. So urteilt eben Kant, daß die Versorgung durch laufende Beiträge weit vorzuziehen sei. Wie die Dinge in dieser Welt aber liegen, wird der Staat die Stiftungen, nachdem sie einmal erfunden sind[1], nicht wieder entbehren wollen; denn er ist weder in der Lage, jedes necessarium oder utile sofort zu erkennen oder gar herzustellen, noch hat er Experimente zu machen. Hier sollen Private vorangehen, und auf begrenztem Gebiete eine Fürsorge treffen, die, wenn sie sich bewährt, vom Staat auf die Allgemeinheit übertragen wird. Bahnbrechend und segensreich im kleinen Kreise zu wirken, und also ein Vorbild für die generelle Regelung zu werden, das ist die Aufgabe der Stiftungen: darum begünstigt sie der Staat, gestattet ihnen, an seine Organe sich anzulehnen, erkauft ihre Existenz mit ihrer Unabänderlichkeit und hütet sich wohl vor Eingriffen, die den Eifer künftiger Stifter abkühlen könnten. Durch seine Genehmigung, welche, wie in den meisten Gesetzbüchern (auch im deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch und im schweizer Vorentwurf), so auch bei Kant, als für die Entstehung einer rechtsfähigen Stiftung notwendig vorausgesetzt wird, übernimmt er den Schutz des

1) Das klassische Rom kannte Stiftungen in unserem Rechtssinn nicht, (A. Pernice, Labeo III S. 96). Das christliche Kirche und seine [illegible]

Zweckes der Stiftung, weil sie ihm für seine allgemeinen Zwecke wertvoll ist. — Naturrechtlich aber ist die Stiftung dadurch gerichtet, daß der Stifter „durch sie unsterblich sein" will, als welches nicht die Aufgabe des Menschen ist. —

Wenn aber der Philosoph, der beim Erscheinen der Rechtslehre bereits 73 Jahre zählte, in einem langen Leben nichts anderes über die Stiftungen sich angemerkt hatte, als jenen obzitierten Satz, nach weniger Monde Frist jedoch mit ganz neuen Gedanken in weit ausführlicheren Betrachtungen gegen die Stiftungen ins Feld rückt, so ist anzunehmen, daß gerade jene Monate ihm Erfahrungen gebracht haben, welche als Niederschlag den Punkt h der Anhänge lieferten. Kants Abneigung tritt am schärfsten in seinen Ausführungen gegen die Anstalten für 'Arme und Kranke (die vom Narrenhospital ausgenommen)' hervor, und es wäre nicht uninteressant, wenn sich nachweisen ließe, daß in seinem amtlichen Berufskreise eben in den kritischen Monaten sich Ereignisse abgespielt haben, welche geeignet waren, seine Aufmerksamkeit auf das Stiftungswesen zu lenken und dessen Mängel ihm fühlbar zu machen.

II. Eine Stiftungsverhandlung unter Kants Mitwirkung.

Es ergeben die Akten des Senates der Universität Königsberg, daß vom April 1796 ab bis in den Oktober 1797 hinein, Verhandlungen über die Begründung und Ausgestaltung des sogenannten Kypckeschen Stiftes in Königsberg spielten, bei denen Kant als Senator der Albertina mit zu verhandeln und mitzustimmen hatte. Der Verlauf war folgender. Der Professor Kypcke[1] (Professor ling. orient.) hatte im März 1778 ein Testament gemacht, in welchem er die folgende Bestimmung getroffen hatte:

„Durch die Erfahrung überzeuget, daß öfter auch Stipendia von denen Studiosis übel angewendet werden, und daß es jungen Leuten am verderblichsten sey, daß sie ohne alle Aufsicht leben u(nd) von ihrer Zeit, Gelde u(nd) Freiheit üblen Gebrauch machen, bin ich hiermit Willens eine Stiftung zu fundiren, in welcher Studiosi unter der Aufsicht eines akademischen Docenten unentgeltlich beysammen wohnen sollen. Damit diese Stiftung einigermaßen wichtig werden möge, soll mein Vermögen a Senatu so lange asserviret werden, bis es durch die Interessen,

1) Goldbeck, Literarische Nachrichten von Preußen, (1781) S. 215: „Er lebte in ehelosem Stande und hat sein ganzes Vermögen, welches er sich selbst durch Fleiß und Sparsamkeit erworben hatte, einer akademischen Stiftung vermacht, vermöge welcher nach einigen bestimmten Jahren ein Gebäude erbauet werden wird, in welchem eine gewisse Anzahl Studierender unter der Aufsicht eines akademischen Lehrers, der in demselben Hause wohnet und für die Aufsicht eine Besoldung erhält, freye Wohnung haben soll."

Vermiethung und gelegentlichen Verkauf meines Hauses auf 50000 Gulden, oder auch noch höher angewachsen. Hievon sollen entweder bequem gelegene brauchbare Häuser gekaufet und hierzu aptiret, oder welches weit convenabler ein neues Gebäude zu einer Zeit, da das Bauen nicht so theuer ist, expres zu dieser Absicht aufgebauet und eingerichtet werden" ... „Nach meinem Dessein wäre bey einem neuen Bau für den Aufseher der Anstalt eine Wohnung von 5 mittleren logeablen Stuben, alles unten a plein pié nebst Kuche, Keller pp. anzulegen, und so viel Stuben für Studenten, als der Fond hinreichet ...

Zum Inspektor dieser Anstalt kann a Senatu ampl. gewählet werden ein Senator, Professor, Doktor oder Magister von jeder Fakultät, der diese Stelle zeitlebens behalten kann. Er muß aber ein würklicher Docente seyn und außer seinem ProfessorGehalt und akademischen Einkünften kein ander Amt haben, welches mehr als 100 rthl. jährlich importiret.

Der Inspektor dieser Anstalt soll außer freyer Wohnung jährlich fünfzig bis sechszig rthl. Gehalt haben, darnach der Fond hinreichen wird."

Im Jahre 1796 hatte das Kapital 50000 fl., welches nach der Absicht des Stifters hinreichend war, um das Unternehmen zu beginnen, erreicht, und es erging von seiten eines Professors M. an den Senat das Anerbieten, Senatus ampl. wolle ihm sein Haus abkaufen („Ich trage, sage ich, kein Bedenken, dieses Anerbieten zu tun, weil die Schätzung des Hauses lediglich von den Bauverständigen abhängen muß, welche ein königl. Stipendium-Kollegium dazu bevollmächtigen wird").

Des weiteren bemerkt der Professor M., „daß für 10 Studierende, über welche Zahl eine sorgfältige Inspektion sich wohl nicht ausdehnen dürfte, zweckmäßig getrennte und bequeme Wohnungen da sind" und endlich „bitte ich Senatum amplissimum bey Ernennung eines Inspektoris Fundationis Kypkianae, falls sich kein älterer Professor dazu meldet, auf mich Rücksicht zu nehmen. Die Unmöglichkeit, bey meinem obgleich doppelten Gehalte eine Familie von 12 Kindern zu unterhalten, zwingt mich zu dieser Bitte. Nicht um zu motivieren, sondern weyl ich von dieser Art literärischen Bedürfnisses für Studierende aus allen Fakultäten überzeugt bin, erbiethe ich mich dann, diejenigen, welche das Beneficium genießen, in teutschen und lateinischen Ausarbeitungen zu üben, welches dann, wenn Senatus amplissimus es gut findet, allen künftigen Inspectoribus zur Pflicht gemacht werden könnte".

Im Senate war dazumal das Institut der Kapsulation in Übung, welches die gegenwärtigen Statuten der Albertina nur bei ganz einfachen und zweifelsfreien Sachen gestatten. Es wurde nämlich in einer Kapsel das Schriftstück bei

den einzelnen Stimmberechtigten herumgetragen, welche ihre Meinung nacheinander auf demselben schriftlich bemerkten. Durch diesen Zufall sind uns die Verhandlungen aus der damaligen Zeit weit besser erhalten als durch unsere heutigen Protokolle. Denn wir haben die motivierten Voten und nicht bloß, wie von den Sitzungen heutiger Tage, die Anträge vor uns. Man darf freilich nicht erwarten, die wirklichen Motive der einzelnen Voten wie der Gruppierungen in diesen Akten sicher wieder zu finden; die Hauptarbeit wurde unzweifelhaft hinter den Kulissen und außerhalb der Kapsulation geleistet, wie schon aus der gleich zu erwähnenden Tatsache hervorgeht, daß der Senat sich in seiner großen Mehrheit in der Regel dem ausführlichen schriftlichen Voto des Prof. Reusch[1], des Physikers, anschließt: die Worte „Consentio cum excel. Physico" bilden eine stehende Rubrik und bei aller Voraussetzung friedfertiger Unterwürfigkeit auf seiten der Nachstimmenden ist es doch nicht wohl denkbar, daß die Vorstellungen des Physikers so regelmäßig bei seinen Kollegen Eingang fanden, wenn nicht eben sein schriftlicher Vortrag schon das Resultat seiner Besprechungen mit ihnen gewesen war. Bei der ersten Kapsulation ist Reusch Rektor und er setzt den Antrag M.s in Verbindung mit seinem (Reuschs) Gutachten in Bewegung. Beachtung verdient die Bemerkung zur Meldung als Inspektor: „Herr Prof. M. hält selbst darum an und offerirt täglich eine Stunde den Logirenden zur Übung. Sein Fach macht ihn für anderen dazu geschickt. Ihm ist dieser Vorschlag für allen anderen am vorteilhaftesten, indessen kann öffentliches und Privat-Interesse zusammen und besonders in diesem Falle bestehen."

Der zweite Votant ist hier wie immer der Kanzler und Direktor Holtzhauer[2] und er gibt am gleichen Tage, an dem er die Kapsulation erhalten, das bemerkenswerte Votum ab: „Die dritte Frage, wer Inspektor sein solle, wird billig

1) Von ihm urteilt die S. 184 zitierte Schrift (S. 64): „Professor der Physik und Senior der philosophischen Fakultät, liest sowohl öffentlich als privatim die Physik. Die vielen anderweitigen Arbeiten auf der Universität, die vorzüglich das Finanzwesen betreffen, beschäftigen diesen verdienstvollen Mann, der zugleich auch Oberaufseher der Königlichen und der Akademischen Bibliothek und Inspektor des Collegii Albertini ist, zu sehr, als daß ihm viele Zeit zu Vorlesungen übrig bleiben sollte. Aber schon durch diese Arbeiten ist er der Universität unentbehrlich und sie wird durch seinen, Gott gebe noch entfernten Tod, immer einen empfindlichen Verlust erleiden."

2) Joh. Dan. Metzger, der Medicus I und (anonyme) Verfasser der Schrift: „Über die Universität zu Königsberg. Ein Nachtrag zu Arnoldt und Goldbeck 1804" urteilt über ihn: „Dr. G. Frid. Holtzhauer. War . . . mehrere Jahre hindurch der einzige Lehrer (der Jurisprudenz). Da Canzler starb, war er unterweilen unbesetzt geblieben; zu welcher er indessen auch noch heraufrückte und seinem Lehramt, so lange er lebte, fleißig oblag. Auch ward er zum Beysitzer des Stipendien-Collegii und zum Curator Stipendiorum ernannt. Um literarischen Ruf schien er sich nie zu bekümmern. Er hat sich (ein seltener Fall) bey seiner Lehrerstelle ein nicht unansehnliches Vermögen gesammelt."

mit den beiden ersten nicht vermengt. Die Verbindung kan dem Handel oder der Inspekterwahl schaden? Diese kan nicht wohl auf das erste Erfordern dazu geschehen, sondern muß besser eingeleitet werden. Sobald sie durch eine vorhergehende Currende an die Lehrer der Universität eingeladen ist, welches aber nur schicklich geschehen kann, wenn Beide erste Fragen erwogen sind, will ich dann mit wählen."

Hierin stimmen mit dem Kanzler überein: Schmalz, Renard, Krauß, Elsner, während wir darauf lesen: Consentio cum rectore magnifico. Metzger cum excell. Consentio Im. Kant. I. E. Schulz.

Der Senat fordert demnächst den Prof. M. auf, ein Angebot zu machen, worauf, nach einigem Sträuben, unterm 28. April 1796 24000 fl. genannt werden, welche Summe unterm 3. Mai um 1500 fl. gemindert wird für den Fall, daß von dem Hause der anstoßende Garten getrennt werden solle. Darauf erfolgt mit großer Umständlichkeit das Taxationsverfahren, welches die Summe von 6200 Talern 60 Pfennigen = 18607 fl. ergibt. Auch mit dieser Summe erklärt sich Prof. M., der zunächst gebeten hatte, ihm doch wenigstens 19000 fl. zu geben, zufrieden. (21. August), nachdem der nunmehr eingetretene Rektor Schmalz die Überschreitung der Taxe um 400 fl. befürwortet, der Kanzler sie abgelehnt, Reusch sie ebenfalls befürwortet hatte.

Das Votum des Kanzlers lautet:

„Ich bin der Meynung, daß für das taxirte Haus nur höchstens der taxmäßige Preis, nicht aber 400 fl. darüber, noch auch oben drein die Stifts-Inspektion könne gebothen werden, denn

1. ist das Haus, welches laut dem Beschluß der Taxe so bedenkliche Onera hat, dadurch hinlänglich bezahlt
2. die Wahl des Inspektoris erfordert noch Andern Competenz zu verstatten und sie dazu aufzufordern. Der Sinn des Testators möchte anders nicht völlig erfüllet werden, die ganze Sachbehandlung aber nicht von allem Vorwurfe der Unanständigkeit frey seyn."

Auch hier wieder finden wir Legi Im. Kant et Consentio cum excel. Physico Consentio cum excel. Physico Krauß Elsner I. Schulz, und zum Schlusse bemerkt Schmalz, es sei in der Tat schon in der Kabinettsordre vom 17. April darin eine Majorität von 6 Stimmen gegen 4 Stimmen beschlossen, daß die Besetzung der Inspektorstelle „von dem Kaufkontrakt, wo das Haus gerichtlich separirt werden solle." Es waren das die 6 (7) Stimmen: Hellmer, Schwan, Renard, Krauß, Elsner gegen Reusch, Metzger, Kant, Schulz.

So außerordentlich scharf der kanzlerische Einwurf auftritt, so ist sein Begehren doch sachlich begründet. Die Kauffrage interessiert weiter nicht: am 13. Februar 1797 verlangt das Staatsministerium eine Deliberation in Pleno wegen des M.'schen Hauses, wodurch sich der Rektor I. E. Schulz veranlaßt sieht, eine Inspektion in loco anzuberaumen. Indessen finden sich eine ganze Anzahl verhindert, so der Kanzler, ein Medikus und folgende beiden:

„Meine Abwesenheit bitte ich wegen meiner Kränklichkeit zu entschuldigen."

Reccard.

„Dieselbe Ursache verhindert mich gleichfalls. Uebrigens stimme mit Exc. Medic. I völlig überein." I. Kant.

Nachdem die Kauffrage alle Instanzen durchlaufen hat, tritt nun die Inspektorfrage wieder in den Vordergrund und es mag erwähnt werden, daß der Vorschlag des Rektors Holtzhauer: „Die Einrichtung und Wahl der Inspektion der Stiftung könnten verschoben werden" zu folgendem ausführlichen Votum Anlaß gibt: „ich stimme dem Urteile rect. magn. u. cancel. illustr. bey, zuvorderst und eiligst die Genehmigung und Vollziehung des Kauf- und Verkaufkontraktes mit Herrn Prof. M. zu befördern; das Uebrige wird sich nachher mit Muße abmachen lassen. I. Kant."

Demnächst wird die Instruktion für den Inspektor entworfen, der Kaufkontrakt genehmigt und es kann zur Wahl des Inspektors geschritten werden. Am 18. Aug. 1797 meldet sich der Prof. (extraord.) Rinck und bemerkt am Schluß seines Gesuches an den Rektor Holtzhauer: „Uebrigens aber muß ich meiner Bitte dies noch hinzufügen, daß ich sie, wie sichs freylich ohne dies versteht, nur insofern will gethan haben, als sie den etwaigen näheren Ansprüchen eines anderen, namentlich des Herrn Prof. M. nicht in den Weg tritt." Der Rektor gibt diese Meldung in folgenden Worten zur Kenntnis des Senates:

„Competenten zu dieser Inspektorstelle sind, wie dem Senat bereits bekannt ist, Herr Prof. M.[1] und Herr Prof. Rinck.[2] Des letztern Schreiben an mich lege ich bey.

1) Über M. urteilt die S. 186 zitierte Schrift (S. 53): „. . . hat mehrere Jahre hindurch die Lehrstelle der Geschichte, Beredsamkeit und Dichtkunst auf unserer Universitaet bekleidet, nachdem er in Halle Privat-Docent gewesen war. Als Geschichts-Kundiger war er auch im Ausland sehr berühmt und die Universitaet hat in dieser Rücksicht einen bedeutenden Verlust durch seinen Tod erlitten. Sein Hausbedarf, den er seinen zwölf Kindern dedicirte, hat vor anderen seiner Schriften eine gute Aufnahme gefunden. Auch unter unsern Mitbürgern wurde M. als ein Mann von Kenntnissen und Verdiensten sehr geschätzt. Ein etwas heftiges Temperament und eine nicht ganz regelmäßige Diät haben wahrscheinlich seinen frühzeitigen Tod verschuldet."

2) Ebenda S. 54: „. . . War einige Jahre fünfter Professor der Theologie auf hiesiger Universitaet und Inspector des Kypkeschen Instituts, ging aber von hier nach Danzig, wo er jetzt Prediger und Lehrer am dortigen Gymnasium ist." Geb. 1770 gest. 1811, seit 1800 auch Kantschriftsteller.

„Zu diesen zwey Competenten geselle ich mich selbst als ein dritter mit dem Erbiethen, dagegen die Administration der Thier- und Gradenschen Stiftungen, welche beide ein mit der Kypkeschen Inspektion gleich großes Gehalt einbringen, niederzulegen.

Die Bewegungsgründe, die mich zu dieser Meldung, nach langem Bedenken bewogen haben, bestehen mehr in guter Gesinnung gegen die Universität als in der Absicht zu gewinnen, und ob ich gleich durch die vorgeschlagene Veränderung einigen Vortheil erhalten würde, so könte dieser doch auch aus mehr als einer Rücksicht gerechtfertigt werden. Mit der vollkommensten Hochachtung habe ich die Ehre zu unterzeichnen Senatus Amplissimi

ganz ergebenster Diener Holtzhauer."

Dieser Mitbewerb setzt denn freilich den bisherigen Vertreter einer objektiven Behandlung der Angelegenheit in ein anderes Licht, die Senatores aber in eine nicht geringe Verlegenheit, da sie alle entschlossen scheinen, die Bewerbung des Kanzlers und zeitigen Rektors abzuweisen, hierfür aber doch der Höflichkeit entsprechende und der Wahrheit nicht gerade widersprechende Gründe anführen müssen.

Hier wird das schriftliche Verfahren peinlich: hören wir die Voten:

Schulz schreibt: „Was die Bestimmung des Inspektoris betrifft, so kann und will ich zwar Ihro Magnificenz nicht im geringsten dadurch zu nahetreten, als ob ich etwa wähnte, daß dabey die Stiftung schlechter beraten seyn würde, wenn Ihro Magnificenz die Inspektion derselben übernähme. Allein da Ihro Magnificenz bekanntlich in guten Vermögensumständen sind, also von dieser Seite einer Unterstützung oder Verbesserung nicht bedürfen, der ganze Geist der Fundation aber klar genug dahin weiset, dem Inspektori einen Vorteil solcher Art zufließen zu lassen, ich auch kaum vermuthe, daß Ihro Magnificenz sich in Annahme von Pensionaires einlassen würden, worauf der Testator doch auch wörtlich hinweiset: Ihro Magnificenz auch keine besonderen Umstände und Gründe berühren, woher Sie sich zu diesem Wunsche veranlaßt finden: so sehe ich mich dadurch bestimmt, denselben meine Stimme dazu nicht zu geben, ohne fürchten zu dürfen: demselben dadurch auf irgend eine Art zu nahe treten zu wollen."

Reusch votiert: „Was die Person des Inspektoris betrifft, so kann ich mich nicht überreden, daß das Anerbieten Sr. Magnificenz wahrer Ernst oder nicht ein Entschluß sey, der ihn gereuen würde, nicht allein, daß er den Vortheilen, die er jetzo wirklich hat, entsaget, sondern sein beynahe noch vortheilhafter gelegenes Haus vertauscht, und sich bey seinem herannahenden Alter einer neuen Arbeit und Inspektion unterziehen will, die bey allen möglichen Einrichtungen, immer

viel Unbequemes hat. Hr. Prof. M. hat zwar vieles wider sich, aber auch vieles vor sich, dazu noch kommt, daß seine starke Familie wohl eine Unterstützung nöthig hat und daß Testator darauf mit vorzüglich gesehen, zeigt der Umstand, daß er den von der Wahl ausschließt, der außer seinem Professorgehalt 100 rthl. Salarium hat. Ich kann also Hrn. Prof. M. und sonderlich unter der von H. Oberhofprediger beygefügten Einschränkung[1] nicht entgegen seyn. Außerdem habe ich gegen Hrn. Prof. Rinck nichts einzuwenden, und würde diesem meine Stimme nicht versagen."

Hier wie gewöhnlich haben wir: Consentio cum excel. Physico Metzger. Consentio cum excel. Physico Krauß. Cum eodem Consentio Kant. „Ich gebe dem H. Prof. M. mein Votum ohne Einschränkung. Reccard."

Es ergeht darauf der Antrag, daß die Sache zum mündlichen Votum kommt und in der jetzt angesetzten Sitzung muß der Kanzler seine Bewerbung ausdrücklich motiviert haben. Mit dem Präsentatum und Datum des 17. Sept. 1797 findet sich folgende Erklärung des Prof. M.:

„Auf die mir zufälligerweise gewordene Notiz, daß zu der Inspektorstelle Fundationis Kypkianae außer mir und dem Hrn. Professor Rink auch der Herr S. u. Professor Holtzhauer sich gemeldet habe, erkläre ich, daß ich von aller Konkurrenz mit einem älteren Professor und Senator als ich bin, ohnbedenklich zurücktrete" und für die nächste Kapsulation überträgt der Rektor und Kanzler die Leitung an den Prorektor, indem er zugleich bemerkt:

„Meinesteils glaube, die mir scheinbahr nachtheiligen Argumente in der vorlezten Senatssession[2] zum Wohlgefallen der gegenwärtigen Herren Senatoren wiederlegt zu haben, der Stiftung als ihr erster Inspektor besonders förderlich werden, und darum ohne Ungerechtigkeit gegen mich, meiner Bewerbung nicht entsagen zu können."

Nunmehr erfolgt die Wahl durch schriftliche, motivirte Voten mit dem Erfolg, daß Holtzhauer ganz ausfällt, Rinck aber die Mehrheit erhält, wobei Elsner und Kant als Gründe anführen, Elsner: „da demselben nichts obstirt und Hr. Pr. M. von der Konkurrenz abgeht". Kant: „Aus eben denselben Gründen gebe ich dem Herrn Prof. Rinck mein Votum unbeschränkt. I. Kant." Auch hier sind sie geleitet von der Schlußbemerkung in dem Votum von Reusch „Um so mehr, da ich ihm dieses schon vorhin auf den Fall versprochen, wenn Hr. M. von der conkurrence abtrete." Es wird somit Rinck gewählt, nicht ohne daß

1) Nämlich: ihm zuvörderst auf 1, 2, 3 Jahre die Stelle zu verleihen.
2) Die Sache war also zur mündlichen Verhandlung gebracht worden.

Schmalz zur Sprache gebracht hätte „daß erstens Sonntag vor 8 Tagen H. D. Jachmann im Hause des Hrn. Justizrat Franz den Inhalt der verborgen Kapitulation ganz erzählte, und zweitens, daß man Hrn. Pr. M. alles das wiedererzählt, was Seine Magnificenz im Senat bey der Deliberation über ihn gesagt Habe." Er bittet die Sache zur Sprache zu bringen. — Somit scheint denn die langwierige Angelegenheit erledigt und Rinck im Besitz der Inspektorstelle, wie M. seines Hauses ledig. Allein es kommt noch ein Nachspiel: Pr. M. erklärt unter dem 27. Sept. „Vor acht oder zwölf Tagen erklärte ich Senatui Amplissimo, daß ich mich bey Besetzung der Inspektorstelle sowie in ähnlichen Fällen durchweg verbunden hielt, dem älteren Professor, als welcher länger für die Universität gearbeitet hat, nachzustehen. Meine Erklärung ist so deutlich und bestimmt, daß es unmöglich bleibt, ihr einen anderen Sinn unterzuschieben. Und doch geschieht dies! Man nimmt sie für ein absolutes Zurücktreten auch in Rücksicht auf den jüngsten Professor Extraordinarius an. Sowie ich jedes Senatoris Illustr. Stimmrecht anerkennen muß, so fest bin ich entschlossen, wenn kein älterer Professor hinzutritt, bey der früher auf mich gefallenen Wahl und im Falle daß diese rechtlich vernichtet wird, bey meinem Stimmrecht als Senator in hoc casu mich zu behaupten. Unter rechtlicher Vernichtung aber verstehe ich, daß wenn weiter keine Konkurrenz eines älteren Professoris stattfindet, die Herren Senatores, welche mir beschränkt und unbeschränkt ihre Stimme gegeben haben, dieselbe bestimmt zurücknehmen. Herzlich gern will ich dem verdienteren Manne nachstehen; aber nicht anders als auf geradem Wege." Dies hilft ihm nichts. Eine Majorität von 5 unter 9 Stimmen unter Vorantritt von Schmalz entscheidet abermals zugunsten von Rinck, womit denn die Sache endgültig erledigt ist. Von einer Seite ist die beachtenswerte Äußerung gefallen, „da einem Senator qua tali eben kein Vorzugsrecht angewiesen ist, gebe, des Senats wegen, und des Hrn. Pr. M. wegen, dem Hrn. Pr. Rinck meine Stimme. I. E. Schulz." „Mich bewegt bey der jetzigen Lage der Sache vornehmlich das von Excel. Med. I. in dem vorigen Umlauf angeführte Argument, meine Stimme lieber einem neu Senatori, am liebsten Excel. Hebero, sofern dieser sie aber verschmäht, nochmals dem H. Pr. Rinck zu geben. Kraus." „Ich bleibe bey dem voto Exc. Med. I. I. Kant." —

Der Entschluß des Senats, die Inspektion einem Nichtsenator zu verleihen, ist aller Ehren wert. Der Kanzler steht isoliert, und der Vorzug des Prof. M. zugunsten des älteren Kollegen sieht eigenartig aus. Das des Argument höheren Alters[1] nach beiden Seiten hin verwendet wird, indem R. vom jüngeren sagte

[1] Der wegen [illegible] Alters [illegible] Kanzler [illegible] [illegible] [illegible]

Meldung nur für den Fall erklärt, daß kein älterer Kollege konkurriert, während umgekehrt dem Kanzler sein „herannahendes Alter" entgegengehalten wird), darf nicht befremden, ebensowenig darf es wundernehmen, daß die Frage, wer denn für die Studenten der geeignetere Inspektor sei, in den Votis Senatorum kaum gestreift wird. Dies kann unter der Hand berührt worden sein, und das ist anzunehmen, da ja das Testament deutlich genug als Zweck der Stiftung das Wohl der Studierenden bezeichnet.

Nun scheint es, daß zwei Mitglieder des Senats jedenfalls diese Sache im Gemüt nachempfunden haben, der Kanzler und der Weise. Ist es doch der Kanzler gewesen, welcher, unmittelbar darauf, die von Warda jüngst (Ostpr. Monatsschr. 1899 S. 351 ff.) behandelte Offensive gegen zwei Mitglieder des Senates genommen hat. Wenn wir bei der Deliberation, welche auf Grund ministerieller Verfügung für wünschenswert erachtet wird, lesen:

„Meine Abwesenheit bitte ich wegen meiner Kränklichkeit zu entschuldigen."

„Dieselbe Ursache verhindert mich gleichfalls, übrigens stimme mit Excel. Medic. I völlig überein",

so stimmt das gut zu der Motivierung des Kanzlerischen Gesuchs, es möchten die beiden ältesten Senatores aus dem Senate auszuscheiden angehalten werden, da sie an den Sessiones sich doch nicht mehr beteiligten. Aber freilich, wer liest, daß unter diesen beiden Senatores Immanuel Kant sich befindet[1], der traut seinem Auge kaum. Denn so notwendig es unter Umständen sein kann, dem Ruhebedürfnis rückständiger Persönlichkeiten nachzuhelfen, so widersinnig ist die Anwendung dieses Verfahrens auf diejenigen, welche die Zierden, ja die Leuchten ihrer Körperschaft, im vorliegenden Falle sogar der ganzen gebildeten Welt sind. „Retenu en activité pour avoir commandé en chef contre l'ennemi" lautet die Formel in der französischen Armee für diejenigen Generäle, für welche die Altersgrenze nicht existiert. Es gehört zur Signatur der Verhältnisse, daß sich ein Professor gefunden hat, der sich (unter einem Kant feindlichen Rektorat) mit der Insinuation des Rücktritts an den Weltweisen wagte.

Auf der anderen Seite ist die Vermutung wohl begründet, daß Kant seinerseits in der Beteiligung an diesen Verhandlungen sein Urteil über die Stiftungen geschärft und verschärft hat und namentlich über diejenigen, welche es dahin

1) Von dem zweiten, Reccard, heißt es a. a. O.: „. . . starb vor wenigen Jahren als Primarius der Theol. Fakultät und Pfarrer der Gemeinde Sackheim. Er war nicht sowohl als Theolog, sondern vielmehr als Astronom berühmt und verewigte sein Angedenken durch eine auf seinem Pfarrhause errichtete Sternwarte. Daß er sowohl astronomische als auch theologische und Schulbücher hinterlassen hat, sagt uns Goldbeck."

bringen, daß „dem Armen und Kranken (dem vom Narrenhospital ausgenommen)“ nicht „die Beihilfe ....., wofür er sich wo er will bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten einmieten kann, gereicht wird“, sondern „wie im Hospital von Greenwich, prachtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostspieligen Personale versehene Anstalten dazu getroffen werden.“

Denn es ist einleuchtend, daß für damalige Verhältnisse die Summe von 19000 fl. allein für den Kauf eines Hauses, welches etwa 10 Studenten unter Leitung eines Inspektors bewohnen sollen, eine übermäßige ist, und das Kriterium: „prächtige und mit einem kostspieligen Personale versehene Anstalten“, ist auf die Kypkesche Stiftung ebenso zutreffend wie das andere: „die Freiheit sehr beschränkende“. Denn der Testator hat verfügt, der Student, der eines Vergehens wegen a Senatu bestrafet werden muß und eine einzige Nacht ohne Wissen des Inspektors nicht zu Hause ist, mache sich dieses Beneficii schon verlustig; und die Instruktion für den Inspektor, die allerdings erst im Jahre 1800 perfekt wurde, enthält die Bestimmung:

„Namentlich werden diejenigen des Beneficii unwürdig und unteilhaftig, die wegen eines Vergehens vom Senat bestraft werden müssen oder eine einzige Nacht ohne Wissen des Inspektores abwesend sind. Inspektor hat daher von der Anwesenheit der Stipendiaten sich dadurch augenscheinlich zu überzeugen, daß er entweder im Winter um 9½ Uhr, im Sommer um 10 Uhr ihre Stuben besucht, oder in einer der seinigen sie zusammenkommen läßt.“ —

Sollte es im Vorhergehenden gelungen sein, die Gelegenheitsursache zu finden, welche den Philosophen veranlaßte, den Stiftungen ein noch minder wohlgefälliges Augenmerk zu widmen, so mag jetzt noch untersucht werden, inwieweit die Anregungen, welche er uns hinterlassen, der Verwirklichung teilhaftig geworden oder noch bedürftig sind.

III. Ausblick in die Zukunft.

Der große Gedanke, der alles durchzieht, was Kant in den Nachtragen zur Rechtslehre über die Stiftungen sagt, ist, daß der Staat über der Stiftung stehe. Er stabiliert: „Das Recht des Staates, ja die Pflicht desselben zum Unwesen einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist.“ Das Recht des Staates an sich selbst darf nicht bezweifelt werden, ist doch die Stiftung, als etwas gedacht, ein Monstrum, welches dem Privatwillen eine selbst über die Dauerkraft der Gesetze hinaus unabänderliche Geltung gieht. In der Tat ist der Verfasser der Kritik seinem Grundsatz [illegible]

vergänglichkeit dadurch zu sichern, daß das Unternehmen dies Gesetz abzuändern im Gesetz selbst mit Nichtigkeit oder Strafe bedroht wird[1], in der neueren Gesetzgebung nicht wiederholt; selbst die Verfassung, das Grundgesetz des Staates, kann, wenn auch nur unter erschwerenden Umständen, abgeändert werden. Nur der in der Stiftung festgelegte und durch den Staat einmal sanktionierte Wille des Einzelnen scheint der Macht der Zeit zu widerstehen. Ganz läßt sich diese Monstrosität nicht aus der Welt schaffen[2], und insofern gilt von der Stiftung im Verhältnis zu der Korporation, was Theodor Mommsen[3] vom Absolutismus im Gegensatze zum Rechtsstaat sagt: „Nach dem gleichen Naturgesetz, weshalb der geringste Organismus unendlich mehr ist als die kunstvollste Maschine, ist auch jede noch so mangelhafte Verfassung, die der freien Selbstbestimmung einer Mehrzahl von Bürgern Spielraum läßt, unendlich mehr als der genialste und humanste Absolutismus; denn jene ist der Entwicklung fähig, also lebendig, dieser ist was er ist, also tot."

Aber das Notrecht des Staates, das videant consules kann für die Abänderung der Stiftungen nicht bestritten werden. Die Frage ist nur, wann es eintritt und unter welchen Vorraussetzungen die Stiftung auch gegen den ursprünglichen Willen des Stifters den Bedürfnissen der Zeit angepaßt werden soll.[4]

Hierfür muß eine Formel aufgestellt werden:

Vergleicht man die Kantsche Formel mit derjenigen unseres Bürgerlichen Gesetzbuches, so ist die Kantsche geschmeidiger und dem Zwecke dienlicher; sie gewährt der Macht des Staates einen größeren Spielraum, indem sie nicht bloß bei damnum emergens, sondern ebenso bei lucrum cessans eingreift:

„Wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist," sagt Kant; das Bürgerliche Gesetzbuch sagt § 87 Abs. I: „Ist die Erfüllung des Stiftungszwecks unmöglich geworden, oder gefährdet sie das Gemein-

1) „Eine von Rechts wegen unabänderliche staatliche Anordnung ist ein Widerspruch im Beisatz". „. . . nicht einmal dafür, daß ein vergeblicher Versuch es aufzuheben die im Gesetz angeordnete Strafe herbeiführt, gibt es tatsächliche Belege" Mommsen, Röm. Strafrecht S. 549. 550.

2) Stiftungen dienen Zwecken, welche denen des Staates verwandt, oft solchen, die auch dem Staate eigentümlich sind: insofern entlasten sie den Staat, und führen oft dem Staate Ziele vor Augen, die er künftighin sich aneignen soll: tut er dies, so sind die betreffenden Stiftungen freilich bis zu einem gewissen Grade entbehrlich geworden, pflegen aber doch für den kleinen Kreis, den sie umfassen, noch Sondervorteile zu bieten. Man denke an die Alters- und Invaliditätsversicherung.

3) Römische Geschichte III, 477.

4) Vgl. Achelis, Didascalia S. 257: „Eine Kirchenordnung pflegt längere Zeit in praktischem Gebrauch zu sein, als die Zustände, die ihr Verfasser voraussetzte, andauern ..... Die alte Kirchenordnung, die man gewohnt ist, in Zweifelsfällen zu befragen, eignet sich immer weniger, um als Gesetzbuch für die Gegenwart zu dienen."

wohl, so kann die zuständige Behörde der Stiftung eine andere Zweckbestimmung geben oder sie aufheben." Bis es dahin kommt, daß eine Stiftung geradezu das Gemeinwohl gefährdet, kann viel Verderbliches durch sie bewirkt werden sein: denn das Gemeinwesen ist stark genug auch einen Fremdkörper eine Weile ohne Gefährdung, wenn auch nicht ohne Schädigung zu ertragen. Aber dem „Fortschritt zum Besseren" kann sich eine Stiftung sehr bald entgegenstellen und vernünftigere Regelung der einschlägigen Bedürfnisse hintanhalten, wogegen wohl Kant, nicht aber der Wortlaut des Bürgerlichen Gesetzbuches helfen will; und wiederum ist der Begriff des Zweckes bei Kant analysiert, indem er eine Umänderung, wenigstens in der Form vorschlägt. Es wird nicht immer als Zweck der Stiftung das gelten dürfen, was der Stifter als Zweck bezeichnete; am letzten Ende ist jeder Zweck nur Mittel und die als Zweck bezeichnete und gesetzte Betätigung ist nur die Form, in der der tiefer liegende Zweck erreicht werden soll. Und mit erstaunlicher Sicherheit hat der Philosoph gerade einen Punkt getroffen, wo das Stiftungswesen zum Unwesen werden kann: ewige Anstalten zum Zusammenwohnen:

Gegen den Zwang, der durch solche Anstalten auf Bedürftige geübt wird, die nicht nur freie, sondern dotierte Wohnung mit der Freizügigkeit zu bezahlen, gibt es als Hülfe zunächst persönlichen Dispens. In den mir zur Durchsicht verstatteten, im Königlichen Justizministerium ruhenden Stiftungsakten des Oberlandesgerichtsbezirks Königsberg, die vom Jahre 1810 ihren Anfang nehmen, ist nur eine einzige Stiftung, bei der der Königliche Dispens in öfteren Fällen und mit Erfolg nachgesucht wird, und das ist eine solche, welche Damen, vornehmlich einer bestimmten Familie angehörigen Damen, freies und sogar salariertes Logis in gemeinsamem Wohnhause in Königsberg verleiht. Zahlreich sind die Gesuche, welche von seiten der berechtigten Damen an den König gerichtet werden, es möge ihnen vergönnt sein, die Einkünfte zu genießen, ohne deswegen das Domizil ändern zu müssen, es erscheint der Wunsch, nicht ein mildes Klima mit dem rauhen vertauschen, nicht die wichtige Pflicht der Pflege einer kranken Mutter aufgeben zu müssen, um im fernen Osten ins Logierhaus zu kommen. Die obere Instanz befürwortet die meisten der Gesuche im Widerspruch mit dem feststehenden Gutachten des Oberlandesgerichtes („es dürfe gegen den ausdrücklichen Willen des Stifters nicht verfügt werden") und der König genehmigt das Gesuch um Dispens von der Residenzpflicht, wenn auch nicht immer für alle Zeit, also daß eine Dame 10mal hintereinander für 4 Jahre dispensiert wird. Von juristischem Interesse ist es, daß das Ministerium einmal den Anlauf nimmt, die Residenzpflicht dem Nachsuchenden schuldhaft zu erlassen, auch ohne daß es

eines wichtigen Grundes bedürfe: nachdem der König einmal gegen das Votum des Ministers Dispens bewilligt hat, werden im folgenden Falle vom Minister die casus angeführt, in denen bereits der Dispens stattgefunden habe und ehrfurchtsvoll anheim gegeben, den nicht motivierten weiteren Gesuchen die Gewährung nicht zu versagen.

Hier zeigt sich der Übergang von dem Dispens im Notfalle zur Abänderung der Satzung selber. Denn wenn jede Dame, die es begehrt, von dieser Pflicht entbunden wird, wo bleibt dann die Residenzpflicht im Sinne des Stifters? Also sagt der König: Nein! und als Hüter des Willens des Verstorbenen befindet er, daß zum Dispens ein genügender Grund nicht vorliege.[1]

Der Kantsche Grundsatz, daß jede Zeit für die Ihrigen am besten sorge, kommt zur Anwendung in einem anderen Falle, nur freilich nicht ganz in dem Kantschen, hier wohl auf das Finanzielle gerichteten Sinne: Ein Stifter hatte verfügt, daß ein Familienstipendium an solche Jünglinge gereicht werden sollte, welche auf einer Akademie studieren (daß diese Akademie nicht eine preußische zu sein brauchte, war mehr eine staatsrechtliche Frage): die Bestimmung war vor der Einführung der allgemeinen Wehrpflicht getroffen: nicht ohne Geist, wenn auch ohne logische Schlüssigkeit und ohne Erfolg verteidigt der Vater eines Offiziers die These, daß nach Einführung der allgemeinen Wehrpflicht der Offizier dem Akademicus gleich zu achten sei. Hier zeigt sich so recht das freilich durch den Egoismus getragene Bestreben, das vorzeitliche Ermessen des Stifters dem Bedürfnisse der Gegenwart zu adaptieren.

In größerem Stile spielt sich der Kampf zwischen 2 Behörden (Ostpreußischem Tribunal und Akademischem Senat) um die Frage ab, ob Stipendien, die ein Testator für ostpreußische Studierende ausgesetzt hatte, beschränkt sein sollen auf Studierende der Albertina. Eben hier zeigt sich die Schwäche der Abhängigkeit vom Stifterwillen. Wie bei Leibniz' prästabilierter Harmonie meint jeder Teil zunächst, daß dasjenige, was ihm zweckmäßig erscheint, auch vom Testator gewollt sei, und nach einem halben Jahrhundert führen ernsthafte Behörden, Kollegien von denkenden Männern, nicht allein darüber Streit bei der oberen Behörde, ob die Erstreckung auf die Externen nützlich oder gerecht sei, sondern darüber vor allem, ob ein quidam, der in der Lage war, Geld zu hinterlassen, vor 50 Jahren

1) Was für den einzelnen der Dispens, das ist für das Institut der Übergangszustand: wenn die Errichtung einer Anstalt Gegenstand der Stiftung ist, so kann, was Kypcke von vornherein forderte: Ruhen des Kapitals bis zur Erreichung einer gewissen Höhe, auch nach geschehenem Verkauf des Hauses während der Dauer der Stiftung wohltätig wirken, wenn in Zeiten unsicheren Grundwertes das Kapital zurückgehalten und aus den Zinsen des Kapitals eben die Unterstützung durch Wohnungszuschuß gegeben wird, die Kant überhaupt für empfehlenswerter hält.

eher dieser oder jener Ansicht gewesen sein möchte. Hier aber zeigt sich auch das erste Remedium in dem Kampf der Gegenwart mit dem vergangenen Fundator: wer da wünscht, daß sein Wille maßgebend sei über das Grab hinaus dauernd, der sorge vor allem, daß sein Wille unzweideutig ausgedrückt werde. War der Ausdruck nicht zweifelsfrei, so nehme man an, daß auch der Wille nicht bestimmt war und wähle diejenige Auslegung oder ehrlicher gesagt Möglichkeit, welche nach dem besten Wissen der Lebenden den Bedürfnissen der Gegenwart gerecht wird. Ebenso kann kein Zweifel darüber sein, daß die vom Testator gebrauchten Zeichen, Maße und Quantitäten und Ähnliches im Sinne der Gegenwart und nicht in dem der Zeit des Testators festgehalten werden müssen. Hat der Testator, welcher Unterstützungen an ärmere Verwandte stiftungsmäßig fundiert, bestimmt, daß nur solche Verwandte perzipieren, deren Einkünfte eine bestimmte Summe nicht übersteigen, so heißt es nicht etwa dem Sinne des Testators entsprechen, sondern vielmehr ihn verzerren, wenn diese Summe auch zu einer Zeit festgehalten wird, wo der Wert des Geldes erheblich gesunken ist. Die Summe muß von Zeit zu Zeit mit dem Wert des Geldes abgeändert werden.[1]

Hat der Testator vor 100 Jahren eine Stiftung zugunsten der Postbeamten einer Provinz gemacht, so ist die buchstäbliche Erfüllung dieser Stiftung zwar auch heute noch möglich, denn es verkehren noch Posten. Aber die Erwägung wird stattzufinden haben, ob er unter Post nicht vielmehr das Verkehrsinstrument verstanden hat, welches damals als das einzige ihm bekannte vorschwebte und welches heute zum größten Teile durch die Eisenbahn ersetzt ist. In diesem Falle bleiben wir im Rahmen dessen, was der Testator gewollt hat und menschlichem Ermessen nach erklärt haben würde, wenn er die Zukunft hätte voraussehen können.[2]

Hat der Testator eine gewisse Form der Anlegung von Werten vorgeschrieben, die ihm die sicherste schien, so ist zu erwägen, ob die nationalökonomischen Verhältnisse sich inmittels nicht so geändert haben, daß eine andere Form der Anlage sicherer und darum vorzuziehen ist.

1) Weil dieser Grundsatz nicht befolgt wurde, ist es [illegible] gekommen, daß sich weit über eine Million angesammelt hatte. [illegible] war, der die Bedingung so wenig Einkommen erhielt hatte. — In K[illegible] Stiftung, nach welcher einer Dienstmagd, die nach 25 [illegible] ein einmaliger Ehrensold von 300 Mk gereicht werden kann. [illegible] Jahren nie erfüllt wurde, ist ein Kapital von mehr [illegible] geradezu Unmöglichkeit der Erfüllung des Zweckes annehmen und also umwandeln.

2) Ihering, Scherz und Ernst, S. 130 bringt als Beispiel eine Stiftung für Invaliden aus den Türkenkriegen — nach dem Aufhören dieser Kriege.

Aber darauf allein darf sich die Behandlung der Stiftungen nicht beschränken; der Staat muß ändern können.

So wie der Staat, indem er die Genehmigung verweigert, die Errichtung der Stiftung unmöglich machen kann, muß er auch das Recht haben, die Gewährung rückgängig zu machen, wenn die Einrichtung sich nicht bewährt hat. Die Frage ist nur, welche Voraussetzungen ihn dazu berechtigen. Parallel mit dem Stifterwillen kann er in solchen Fällen unter der Denkform gehen, daß anzunehmen ist, es würde der Stifter bei verständiger Würdigung der gegenwärtigen Sachlage und der gemachten Erfahrungen die Änderung gebilligt haben.[1] Aber der Stifter, wie man ihn in dieser juristischen Figur einstellt, ist eben nicht das Individuum, welches borniert und im Sinne der damals gemachten Erfahrungen die Stiftung formte, sondern die gereifte und durch die Erfahrungen über Menschenleben hinausgehobene Idealgestalt, gewissermaßen die Idea des Stifters.[2]

Und ein Weiteres ist klar. Je mehr der Stifter die Stiftung selbständig gestaltet hat, um so mehr darf er beanspruchen, daß sein eigner Wille in der Stiftung maßgebend sei, — wie der Weltweise es ausdrückt: „Der, welcher gutmüthiger, aber doch zugleich etwas ehrbegieriger Weise eine Stiftung macht, will, daß sie nicht ein Anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sey. Dies ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats . . . .“

Deswegen kümmert sich der Staat um Familienstiftungen prinzipiell gar wenig, vielmehr hat das preußische Gesetz für diese in der Gesamtheit der lebenden Anwärter ein Organ geschaffen, um die Bestimmungen der Stiftungen à jour zu erhalten. Je mehr die Stiftung sich aber einer öffentlichen nähert, deren gleichen z. B. Universitäten ursprünglich waren, um so mehr muß das Recht

1) In Wirklichkeit hat in solchen Fällen der Richter „rechtsschöpferische Macht“ (Unger, Über die Haftung des Staates für Verzugs- und Vergütungszinsen, Grünhuts Zeitschrift, Bd. 30 S. 109) und er hat „sein Urteil nach der Regel zu sprechen, die er als Gesetzgeber aufstellen würde“, Schweizer Vorentwurf A S. 14, dazu Unger Anm. 8.

2) Zurückhaltend Gerber, Die Familienstiftung in der Funktion des Familienfideikommisses Jahrb f. Dogm. 10, 353: „. . . die zum Genusse berechtigten Familienglieder, die berechtigt waren, die Stiftung zu ergänzen, m. a. W. nachzustiften. Es versteht sich freilich von selbst, daß eine solche Ergänzung nur im Sinne des Stifters geschehen darf, d. h. in der Weise, daß dabei die Frage beantwortet wird, wie würde der Stifter selbst nach den in der Stiftungsurkunde unangegebenen Merkmalen den Fall entschieden haben, wenn er seiner gedacht hätte; . . .“ Dagegen Kohler, Recht der Stiftungen, Archiv für Bürgerl. Recht III, 252: „Kann man sagen: der Stifter, wenn er in der Neuzeit wieder erstände, wäre wieder erstanden mit den Anschauungen und Gefühlen einer vergangenen Zeit? Hätte nicht die Jetztzeit mit ihren Bestrebungen und Zielen schon von Jugend auf in ihm ihre bedeutendsten Eindrücke hinterlassen?“ — Passender noch wäre die Formel: dann nicht ändern, wenn der Stifter lieber die Stiftung nicht gemacht, als derartiges geduldet hätte; wenn er dabei die Kabinetsfrage gestellt hätte.

der Allgemeinheit betont werden, dasjenige, was zu allgemeinem Nutzen errichtet ist, auch dem allgemeinen Nutzen dienlich zu erhalten. Und wie der Staat der öffentlichen Stiftungen viele in Staatsanstalten verwandelt[1], weil er die Aufgaben, welche die Stiftungen zu lösen versuchten, nunmehr für die seinen ansieht, ebenso muß für ihn das Recht beansprucht werden, die an seine öffentlichen Anstalten angegliederten Stiftungen dauernd im Auge zu behalten. Wie der Einzelne sich an den Staat anlehnt und darum diesem Steuern zahlt, so muß die an die öffentliche Anstalt angelehnte Stiftung jener den Tribut der Umwandlung im Sinne der Vernunft und des gegenwärtigen Nutzens zahlen.

Soll aber der schwierigen Frage näher getreten werden, in welcher Weise und in welchen Fällen reformbedürftigen Stiftungen aufzuhelfen sei, so zeigt sich die Abwesenheit genügenden Materials. In einer Zeit, wo jeder Winkel der Verwaltung von der Öffentlichkeit durchleuchtet ist, ist das Stiftungsrecht und das Stiftungswesen geheim. Wir kennen weder die Verfassungen der bestehenden Stiftungen, noch die an diesen vorgenommenen Veränderungen, noch gibt es eine Stelle, welche über die Verwaltung aller Stiftungen von Amts wegen orientiert wäre. Und doch bedarf das Stiftungswesen einer staatlichen Daueraufsicht, ein Bedürfnis, welches in Großbritannien mit elementarer Gewalt zum Durchbruch gekommen ist und zur Errichtung einer eigenen ständigen Kommission geführt hat, über welche Gneist (Engl. Verwaltungsrecht II, § 129) also berichtet: „Es zeigte sich, daß Inkorporationen in perpetuum nach einigen Menschenaltern meistens in Mißbräuche und Verkehrtheiten ausarten, welche der Stifter nicht vorhersehen konnte. Durch die stetige Änderung der gesellschaftlichen Grundlage wird die buchstäbliche Erfüllung nach Jahrhunderten oft zur Absurdität. In England war im Laufe des 18. Jahrhunderts eine Menge solcher Absurditäten notorisch geworden, denen man anfangs durch einen gewissen Zwang zur Publizität beizukommen glaubte .... Die jetzige Behörde (sie enthält drei besoldete Commissioners, einen Secretary und zwei Inspectoren, welche von Zeit zu Zeit Untersuchungen anstellen über Zwecke, Verwaltung und Erfolge aller Stiftungen) „erteilt Rat und Gutachten" an die Verwalter der Stiftungen, denen bei Befolgung des Rates gesetzliche Immunität zugesichert wird."[2] Mit der Veröffentlichung

1) Akten im Kgl. Archiv zu Königsberg erzählen einen Kampf, ob im Sinne des Stifters in der Notlage von 1754 da der König auf die eigenen Kassen der Provinz verwies auch die Gehälter der Professoren oder nur die Mittel für die Kuratorialstelle zu kürzen sind.

2) Große Vorzüge für die Errichtung einer Stiftung hat es, wenn der Stifter bei Lebzeiten mit der Behörde seine Stiftung [illegible] in der Weise, daß er bei Lebzeiten den Genuß der [illegible] den Verwaltern überläßt.

der Stiftungsverfassungen ist ein dankenswerter Anfang gemacht in der Beilage zum preußischen Etat 1897/98, welcher die an die Unterrichtsanstalten angelehnten Stiftungen nominiert.

Aber wir bedürfen der Veröffentlichung aller Stiftungsverfassungen, damit durch Vergleichung zunächst ein Überblick über dasjenige geboten werde, was nach dem Instinkte der Privaten einer privaten Fundation vorzugsweise bedarf, und damit in Zukunft der Berater des Stifters ein Material vor sich habe, nach dem er die Verfassung der neuen Stiftung einrichte.[1]

Und freudig ist's zu begrüßen, daß das Preußische Ausführungsgesetz im § 5 die Bestimmung enthält, daß zur Abänderung der Verfassung Übereinstimmung von Vorstand und Staatsbehörde genügt.[2]

Noch wichtiger als die Verfassung ist der Geist, in dem sie gehandhabt wird, und dem Willen des Testators kann durch einseitige und unzulängliche Verwaltung unter dem Scheine treuer Erfüllung der Satzung[3] viel entschiedener zuwider gehandelt werden als durch Abänderung veralteter Bestimmungen. Gegen diese Gefahr gibt es kein anderes von dem Scheine der Gehässigkeit freies Mittel als die Anordnung einer einmaligen allgemeinen staatlichen Enquête über alle Stiftungen. Denn die laufende Staatsaufsicht wird naturgemäß nur lax gehandhabt, weil berechtigte wie unberechtigte Empfindlichkeiten gerade hier Schonung heischen, die Anordnung einer Einzelenquête aber hat immer den Anschein eines kränkenden, wenn auch noch so berechtigten Mißtrauens, und diese Empfindung ist der Erhaltung von Mißbräuchen günstiger, als die theoretische Erwägung anerkennen mag. Eine allgemeine Enquête hat den Vorzug, daß sie niemandem schadet als dem, der es verdient, und schon die Ankündigung einer solchen pflegt Veranlassung zur Abstellung veralteter Gebräuche zu geben.

---

daß er dadurch des Vorteils sich begibt, den die Letztwilligkeit ihm gewährt, nämlich so lange er lebt, ändern zu können, würde ein Reurecht mit Reugeld begegnen. Allerdings liegt die Gefahr eines ambitus nicht ganz fern.

1) In Rom ist eine der ersten Äußerungen der Justiz des Principats die Betreuung der Fideikommisse. Diesen und anderen Rechtsfragen dienen Reskripte der Kaiser, Rechtsbescheide auf Anfragen zumeist der Beamten. Die wichtigen und zur Nachachtung bestimmten aus der Zahl der Reskripte wurden veröffentlicht und in einem liber propositorum zusammengestellt, wie das Decretum von Skaptoparene jetzt lehrt.

2) Der Schweizer Vorentwurf § 104 läßt über die Abänderung der Organisation, vorausgesetzt daß „die Erhaltung des Vermögens oder die Wahrung des Zweckes der Stiftung die Abänderung dringend erheischt", die Kantonsregierung „auf Antrag der Aufsichtsbehörden und nach Anhörung des obersten Stiftsorgans", entscheiden.

3) In fraudem (legis facit) qui salvis verbis legis sententiam eius circumvenit. Paulus D. 1, 3, 129.

Und nicht mit einer einmaligen Enquête sollte sich der Staat begnügen, vielmehr sollte eine solche periodisch wiederkehren und für die Enquête wie für die damit im Zusammenhang stehende Beaufsichtigung der Stiftungen sollte eine eigene Behörde geschaffen werden oder sich entwickeln, deren ungeheure Erfahrungen auf dem unter ihr zentralisierten Gebiete ihr einen Überblick verschaffen würden, wie ihn die verschiedenen obersten Behörden, die bei uns in Preußen am Stiftungswesen beteiligt sind, naturgemäß nicht in gleicher Weise haben können. Ein solches Amt würde mit der Kenntnis des Bestehenden einen umfassenden Einfluß auf die Fortentwicklung gewinnen. Mit Takt — wie selbstverständlich — geleitet, würde es, wenn auch nur in Form der unverbindlichen Ratschläge, das Gute der Verwaltung der einen Stiftung auf die andere übertragen und das Entstehen derartiger Mißbräuche verhindern, wie es deren bei seiner ersten Betätigung zweifellos in Hülle und Fülle antreffen würde. Manche typischen Fehler bei der Errichtung von Stiftungen würden nicht wiederholt werden können, wenn eine ausgebreitete Erfahrung ihre Schädlichkeit erwiesen hätte; manche Regeln, die im übrigen Rechtsverkehr als selbstverständlich gelten, würden auch in das Stiftungsrecht ihren Einzug halten, so die vom Gegengewicht von Verwaltung und Interessenten. Schwerlich wird die Erfahrung vermieden werden, daß es besser ist, die Aufsicht durch eine Versammlung üben zu lassen, welche nur zu diesem Zwecke zusammentritt, als durch eine solche, die um anderer und häufigere Berührung erfordernder Zwecke willen da ist, schwerlich die Erfahrung, daß die Einzelentscheidung des Mannes in ihm ein tieferes Pflichtgefühl wachruft als die kollegialische Mitentscheidung, daß es besser ist eine kleinere Schar zur Aufsichtsbehörde zu wählen als eine große, der parlamentarischen sich annähernde aber der Kontrolle durch Öffentlichkeit und Neuwahl entbehrende Versammlung.

Durch eine Behörde mit solchen Funktionen würde ein Überblick über das Stiftungsrecht und namentlich über die Fälle gewonnen werden, in welchen der Staat genötigt ist, dem Stifterwillen zuliebe die Verwaltung und dem öffentlichen Interesse zuliebe die Verfassung zu ändern, und es würde die Lösung der Frage sich ergeben, die der Königsberger Philosoph mit den Worten, die hier wiederholt angeführt werden mögen, gestellt hat:

„. . können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anräthig machen" und weiter: „das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist . . ."

Und wer weiß, ob nicht gerade das von ihm gewählte Beispiel den dringendsten Fall notwendiger und nützlicher Umwandlung bringen wird:

„So hat man gefunden: daß der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer gewissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionierten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmiethen kann, gereicht werde, als wenn — wie im Hospital von Greenwich — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostspieligen Personale versehene Anstalten, dazu getroffen werden. Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuß dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt."

Unser preußisches Fürsorgegesetz wandelt in den Bahnen, die Kant gewiesen hat, und macht den Versuch, die Unterstützungsbedürftigen in Privatpflege unterzubringen. Möge sich auch hier die Voraussicht des Weltweisen bewähren, in welchem nach des großen Romforschers Worten „der beste Theil" des „norddeutschen Wesens seinen reinsten und schönsten Ausdruck gefunden hat", auf daß Kants im hohen Alter gegebener Wink bewahrheite, was derselbe Romforscher in schönerer Übersetzung des schönen Dichterwortes also ausdrückt: solem occidentem semper esse eundem!

IX

DIE GRUNDLAGEN VON KANTS KRITIK DER ÄSTHETISCHEN URTEILSKRAFT

VON

DR. HERMANN BAUMGART

O. Ö. PROFESSOR DER DEUTSCHEN LITERATUR AN DER UNIVERSITÄT [illegible]

„Über Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft" hat der Verfasser in der Altpreuß. Monatsschrift, Bd. XXIII, Heft 3 4, 1886 eine Abhandlung veröffentlicht; dieselbe ist in umgearbeiteter und erweiterter Gestalt in des Verfs. „Handbuch der Poetik" als Anhang (S. 701—723) mitgeteilt. Die Prinzipien der Kantschen Kritik der Urteilskraft sind dort zu den Grundsätzen der Aristotelischen Psychologie und Ethik in Vergleich gestellt, und die gewonnenen Resultate für die Prüfung der Kantschen Sätze verwertet. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen sollen im folgenden, unabhängig von der Aristotelischen Philosophie, lediglich auf Grund der Kritik der Kantschen Beweisführung selbst erörtert und weiter fortgeführt werden.

I.

Es ist das nie genug zu würdigende Verdienst der kritischen Philosophie Kants durch die scharfe Scheidung der einzelnen Seelenvermögen nach ihrer Beschaffenheit, ihrem gegenseitigen Verhältnis und ihrer darauf gegründeten Entwicklung die Gebiete und die genaueren Grenzen ihrer Betätigung bestimmt zu haben. Im denkbar schroffsten Gegensatze zu dem kritischen Unternehmen dieser Trennung der einzelnen Geisteskräfte voneinander stand das Dogma des Königsberger Propheten der Sturm- und Drangperiode, das Prinzip, auf das, nach Goethes treffendem Wort, die sämtlichen Äußerungen Hamanns sich zurückführen lassen: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen; alles Vereinzelte ist verwerflich." So schwer diese Maxime im Leben und in der Kunst durchführbar ist, und so dringend im einzelnen Falle doch auch wieder die Trennung und die vereinzelte Anwendung der seelischen Vermögen verlangt wird, so groß ist andrerseits die Gefahr für die theoretische Untersuchung in schwerwiegende Irrtümer zu geraten, wenn sie es vergißt, daß die von ihr gezogenen Grenzlinien doch nur in der Abstraktion existieren, und daß die Seele ihrer Natur nach eine einheitliche Totalität darstellt, deren unterscheidbare Bestandteile unaufhörlich sich durchdringen und mit

einander verschmelzen. So wichtige Schlüsse Kant aus der Unterscheidung der Seelenvermögen und der Abgrenzung ihrer Bereiche gezogen hat, wodurch er die Philosophie von verhängnisvollen Irrwegen zurückrief, so ist er durch das rigorose Festhalten an ihrer Isolierung bis in alle Konsequenzen doch zu zahlreichen Fehlschlüssen getrieben worden. Das zeigt sich besonders in seiner Behandlung des Vermögens der Empfindung und des Gefühls gegenüber dem Vermögen der Begriffe und der Ideen. Seine unzweifelhafte Geringschätzung jenes Vermögens beruht darauf, daß er es lediglich als eine Äußerung der bloßen Sinnestätigkeit betrachtet. Weil alle Empfindung, im physiologischen Sinne, durch die sinnliche Wahrnehmung bedingt wird, und weil freilich zunächst durch sie allein der psychologische Vorgang der einzelnen Akte des „Gefühls" ausgelöst wird, so behält er nach Kants Auffassung diesen Charakter auch ferner, ohne daß er eine von anderen Seiten her bewirkte Entwicklung anerkennt und auch nur irgendwie in seine Rechnung zieht. Hierauf beruht die unerbittliche Strenge, mit der er jeden Einfluß des Gefühls und der Neigung auf die Entschließung zum Handeln verbannt wissen will, wenn sie auf die Würde freier Sittlichkeit Anspruch erheben will. Hier setzte Schillers Polemik gegen ihn ein und erfocht einen unbestrittenen Sieg, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß jener sittliche Rigorismus Kants in seiner schroffen Einseitigkeit gegenüber der moralischen Erschlaffung des Zeitalters eine historische Mission erfüllte.

Die schlimmste Verwirrung jedoch mußte jene einseitig beschränkte Schätzung des Empfindungs- und Gefühlsvermögens auf dem Gebiete hervorbringen, wo gerade dessen richtige Erkenntnis in erster Linie in Betracht kam, wo für alle Probleme die Erklärung zu einem wesentlichen Teile aus den Äußerungen und Wirkungen der Empfindungskräfte herzuleiten ist: in der Kritik der Urteilskraft", zumal wo es sich darin um die ästhetische Urteilskraft handelt.

Freilich[1] ist hier, in der modernen Ästhetik wenigstens, zum erstenmale ein fester Boden für bestimmte, wissenschaftliche Erforschung ihrer Probleme geschaffen durch die scharfe Unterscheidung des ästhetischen Urteils über das Schöne von der bloß empirischen Empfindung des Angenehmen sowohl als von den Urteilen, die uns über das Nützliche und das Gute unterrichten, oder die unsere Erkenntnis bereichern. Der Vermischung des Schönen mit Nützlichkeitszwecken, mit lehrhaften oder moralischen Tendenzen ist hier ein für allemal in der Theorie ein Ende gemacht. Hoch erhoben ist das Wesen des Schönen über

1) Vgl. hierzu die oben erwähnte Abhandlung in des Verfassers „Handbuch der Poetik" S. 706 und die vorausgehenden, begründenden Erörterungen.

das niedrige Niveau der Ansicht, daß es, lediglich aus der Erfahrung und Gewöhnung sich bildend, nur relative Geltung habe, die nach Zeiten und Völkern und Sitten, ja nach Temperament, Individualität und Lebensalter mannigfachem Wandel unterworfen sei. Die ästhetische Urteilskraft ist dem höchsten Vermögen des menschlichen Geistes ebenbürtig beigesellt und ihrem Ausspruch absolute Gewißheit und ewige und allgemeine Gültigkeit zuerkannt.

Dem gegenüber steht nun aber: daß dieses System vor allem die Möglichkeit einer objektiven Gesetzgebung, also einer fest bestimmten, durch den Verstand zu begründenden Kritik des Schönen ausschließt; daß es ferner sich nicht begnügt, das Schöne vom Wahren und Guten streng zu scheiden, sondern daß es „jede Affinität" zwischen seinem Gebiet und dem des Guten wie des Wahren leugnet; daß es — eins der schwersten Bedenken — die subjektiven Empfindungen und Gefühle als rein sinnliche Vorgänge auffaßt, bei denen das Subjekt sich passiv verhält, und die als pathologische Zustände jeder Tätigkeit der höheren Erkenntnisvermögen und namentlich dem durch die praktische Vernunft bestimmten Willen als Hindernisse im Wege stehen; daß es demzufolge „Reiz und Rührung" als nicht zum Gebiete des Schönen zugehörig erklärt, und aus allen diesen Gründen zusammen das Schöne nicht in der Beschaffenheit der Dinge erkennt, sondern allein in dem durch die Tätigkeit der Urteilskraft bedingten Vorstellungszustande.[1]

Gerade diese, mit Unrecht als Kant im Grunde nicht eigen angesehene, Konsequenz seines Systems wird von ihm immer wieder und wieder in den Vordergrund gestellt; sie fließt aus seinem obersten Prinzip und gerade dieses ist es, das den Zweifel über seine gesamte Beweisführung immer aufs neue erweckt und selbst da nicht zur Ruhe kommen läßt, wo man sich mit seinen Sätzen in vollem Einverständnis fühlt. In unzähligen Wiederholungen wird dieses Prinzip für jeden neuen Satz in Erinnerung gebracht und aufs neue festgestellt, ohne daß es der formalen Logik gelange, in unserer innersten Überzeugung ihm einen Platz zu gewinnen. Wir sollen im ästhetischen Urteil einer Zweckmäßigkeit uns bewußt werden, ohne daß doch irgend ein Zweck uns dabei ins Bewußtsein trete; die Einbildungskraft — d. h. nach Kant unser Vorstellungsvermögen —, welche die mannigfachen Teile des Gegenstandes zu einem Ganzen vereinigt, soll sich mit der Reflexion auf Verstandesgesetze in uns zu einem zusammenstimmenden Urteile verbinden.

[1] Vgl. a. a. O. S. 705 ff. Ausführlicheres in meiner Arbeit „Die Lehre [illegible] ästhetischen Urteils in der Ästhetik in Deutschland" 1896. S. 65–90.

ohne daß doch irgend ein Begriff dabei in Betracht käme. „Im Gemüt" soll diese Zweckmäßigkeit ohne Zweck, diese Verstandesmäßigkeit ohne Begriff, zum Bewußtsein gelangen, und die Lust an diesem Bewußtsein der harmonierenden Tätigkeit der Einbildungskraft und des Erkenntnisvermögens überhaupt, nicht der auf irgend ein Objekt gerichteten Erkenntnis, soll die einzige, immer sich gleichbleibende Freude am Schönen sein, den tausend- und abertausendfachen Manifestationen des Schönen gegenüber immer qualitativ die gleiche, höchstens quantitativ verschieden. Nach Kant läge ja die Schönheit keineswegs in den Dingen, in den Erscheinungen, sondern sie kommt durch einen Vorgang in unserm Innern zustande, durch einen ewig sich gleich bleibenden Effekt in dem Zusammenwirken der Kräfte unseres geistigen Organismus.

Es liegt etwas fast mystisch zu Nennendes in diesem von Kant statuierten Vermögen der „Urteilskraft", das uns nur in seiner Wirkung, nicht in seiner Existenz nachgewiesen wird. Fragt man, wo dasselbe denn nun seinen Sitz hat, so kann man aus dem System nur diese Antwort entnehmen: im „Gemüt" oder im „Gefühl", obwohl diese Frage nirgends eine direkte und ausführliche Beantwortung findet. Denn im „Gemüt" oder im „Gefühl" soll ja die harmonische Vereinigung der Tätigkeit der Einbildungskraft mit der Reflexion auf das Erkenntnisvermögen stattfinden und, zum Bewußtsein gelangt, die „Lust" erzeugen: und zwar die Lustempfindung des Schönen, wenn die Reflexion auf Verstandeserkenntnis und die des „Erhabenen", wenn sie auf das Vernunftgesetz stattfindet, beide Male „ohne Begriffe" von der einen oder dem andern. In dieser „Reflexion" auf die a priori geltenden Prinzipien der reinen und der praktischen Vernunft liegt die allgemein verbindliche Geltung der ästhetischen Urteile über das Schöne und das Erhabene.

Der unaufgeklärte Punkt des ganzen Systems — der aber leider sein Angelpunkt ist — liegt in der Hypothese, daß die „Urteilskraft" aus einer Reflexion auf Begriffe, seien es Verstandesbegriffe oder Vernunftideen, hervorginge, wobei aber jede Erkenntnis nicht allein, sondern sogar jedes Bewußtsein von diesen Begriffen oder Ideen als ausgeschlossen gelten soll. Wenigstens soll der Vorgang selbst, der sich bei der Funktion der Urteilskraft abspielt, von jeder Art jener Erkenntnis sich durchaus unabhängig vollziehen. Vergeblich sucht man in dem Kantschen System nach einer Erklärung, wie sich dieser Vorgang vollzieht, wodurch er überhaupt möglich wird. An die Stelle dieser überall vermißten Erklärung tritt lediglich der Formalismus der in den drei Kritiken etablierten Terminologie. Daß dieselbe nichtsdestoweniger so viel Überzeugendes

und Gewinnendes an sich hat, daß sie, trotzdem daß sie im Grunde eine Usurpation bedeutet, doch zu so vielen unzweifelhaft richtigen und höchst folgereichen Resultaten gelangt — aus welchen sie am letzten Ende auch ihre große Autorität gezogen hat —, das liegt daran, daß sie in der Negation sich in vollem Rechte befindet: in der Ablehnung aller didaktischen und moralisierenden Tendenzen der Kunst. Auf diese befreiende Tat aber kam es zu der Zeit, als Kant sein Buch schrieb, vornehmlich an. Da das von ihm ausgerottete Unkraut jedoch beständig von neuem wächst, so behält die Kantsche „Kritik der Urteilskraft" auch ihren Wert für immer. Und ganz ebenso nach der anderen Seite: in der Abwehr gegen alle Versuche die Kunst des Schönen in das Gebiet der bloßen Sinnlichkeit, des nur sinnlich Erregenden, „Reizenden", hinabzuziehen; denn auch diese Fäulnis-Bakterien sterben nicht ab.

Die Kardinalfrage für die Kritik der Kantschen „Kritik der ästhetischen Urteilskraft" resümiert sich also in der Untersuchung jener Hypothese: was liegt der Formel von der „Reflexion" der Einbildungskraft auf die sogenannten oberen Seelenvermögen zugrunde? wie ist es möglich, daß die letzteren entscheidend wirksam werden, ohne daß doch in dem eigentlich tätigen Organ ihre Mitwirkung in irgend einer Weise nachgewiesen oder auch nur angenommen wird? was für Vorgänge im „Gemüt" schließt jener hypothetische Terminus der „Reflexion auf die obern Seelenvermögen" ein? welcherlei Verbindung mit ihnen existiert in der Tätigkeit des „Empfindens" und des „Gefühls"?

II.

Es gilt, dem Mangel der Kantschen Beweisführung bis in seine ersten Gründe nachzuspüren. Es werden also zuerst die in der „Einleitung" der K. d. U. entwickelten Gedanken zu untersuchen sein.

Die K. d. U. soll das „Verbindungsmittel sein, das die zwei Teile der Philosophie zu einem Ganzen" vereinigt, die theoretische als Naturphilosophie und die praktische als Moralphilosophie. Kant aber macht diese Einteilung erst zur Wahrheit, indem er das Moralisch-Praktische von dem Technisch-Praktischen unterscheidet. Dieses beruht auf Prinzipien der Kausalität, es operiert mit Naturbegriffen und gehört also der theoretischen Philosophie an; jenes aber gründet sich auf Freiheitsbegriffe und „macht daher ganz allein den zweiten Teil".

„Der Wille, als Begehrungsvermögen, ist eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt, und

alles, was als durch einen Willen möglich (oder notwendig) vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich (oder notwendig) zum Unterschiede von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Wirkung, wozu die Ursache nicht durch Begriffe (sondern, wie bei der leblosen Materie, durch Mechanism, und bei den Tieren durch Instinkt) zur Kausalität bestimmt wird. — Hier wird nun in Ansehung des Praktischen unbestimmt gelassen: ob der Begriff, der der Kausalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sei."

Aus dem Vordersatz, daß einzig und allein die Prinzipien, die aus dem Freiheitsbegriff fließen, die praktische Philosophie ausmachen, zieht nun Kant die weitgehendsten Schlüsse. So wenig die Geometrie oder Chemie, die Haus-, Land-, Staatswirtschaft zur praktischen Philosophie gehören, sondern, da sie nur technische Gesetze oder Regeln der Geschicklichkeit enthalten, um eine Wirkung hervorzubringen, unter Naturbegriffe fallen, so wenig kann auch z. B. die Kunst des Umganges oder die Vorschrift der Diätetik zu ihr gezählt werden: „selbst nicht die allgemeine Glückseligkeitslehre; sogar nicht einmal die Bezähmung der Neigungen und Bändigung der Affekten zum Behuf der letzteren." Hier überall erkennt Kant einzig das Walten des „Naturbegriffs, der jederzeit sinnlich bedingt ist"; ihm stellt er das Prinzip des Übersinnlichen entgegen, „welches den Freiheitsbegriff allein durch formale Gesetze kenntlich macht", „ohne vorhergehende Bezugnahme auf Zwecke und Absichten."

In dieser schärfsten Trennung der „Freiheit" von der „Natur" fährt Kant fort, indem er die sinnliche Anlage des Menschen von vornherein bedingungslos zu der letzteren rechnet.

„Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebensowenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur."

Diese Sätze sind ohne weiteres überzeugend, sobald man sie auf den „Mechanism" der „Natur" einschränkt; fraglich aber beginnen sie zu werden, sobald man, wie Kant das ausdrücklich ankündigt, auch die Welt der Empfindungen und Gefühle der lebenden Wesen in diesen „Mechanism" mit einbegreift, und auch hier durch jene strenge Scheidung sich zur Leugnung jeder „Affinität", jeder Möglichkeit des gegenseitigen Einflusses, der organischen Verbindung verleiten läßt.

Weiter beleuchtet Kant die Scheidung der „zwei verschiedenen Gebiete", die „niemals Eines ausmachen", da „der Naturbegriff zwar seine Gegenstände

in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen kann." Unzugänglich der theoretischen Erkenntnis bleibe daher für beide das unbegrenzte Feld des Übersinnlichen; „ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber . . . keine andre als praktische Realität verschaffen können." Ob nun zwar, so schließt Kant weiter, eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, also dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß kein Übergang möglich ist, so „soll" doch der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die „Natur" muß folglich auch so gedacht werden können, „daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme." Diese Möglichkeit findet Kant in dem Gebiet der Urteilskraft gegeben. Aus jenem vorausgesetzten „soll" folgert er ein „muß": „also muß es doch einen Grund der Einheit des Übersinnlichen, was der Natur zum Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigentümliches Gebiet hat, dennoch den Übergang von der Denkungsart nach den Prinzipien der einen zu der nach Prinzipien der andern möglich macht."

Im logischen Gebrauch macht die „Urteilskraft" den Übergang vom Verstand zur Vernunft möglich: jener ist für das Erkenntnisvermögen, diese ist für das Begehrungsvermögen gesetzgebend; zwischen diesen beiden „ist das Gefühl der Lust und Unlust enthalten, für daß also ebenfalls „ein Prinzip a priori zu vermuten" wäre. „Urteilskraft" überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Sie ist „bestimmend", wenn sie unter ein gegebenes Allgemeines, ein Gesetz, eine Regel, das Besondere subsumiert; sie ist „reflektierend", wenn sie zu einem gegebenen Besondern das Allgemeine finden soll.

Die letztere, die reflektierende Tätigkeit, kommt für die ästhetische Urteilskraft allein in Betracht. Sie hat also das für sie postulierte Prinzip a priori erst zu suchen. Ein solches „transzendentales" Prinzip kann sie nicht als ein in Wirklichkeit in den Dingen vorhandenes annehmen, sondern „sie kann es sich nur selbst als Gesetz geben, weder weil sie die geforderte Einheit zwischen Natur (womit Kant die Sinnlichkeit identifiziert) und

Freiheit für ihren eignen Gebrauch supponiert, als ob ein jene Einheit hervorbringender Verstand, der doch nicht theoretisch erkannt werden kann, als wirklich existierte. Dieses transzendentale Prinzip der Urteilskraft, das als ein besonderer Begriff a priori lediglich in ihr seinen Ursprung hat, ist „die Zweckmäßigkeit der Natur" in ihrer Mannigfaltigkeit. Und es ist die von der Urteilskraft ausgesprochene „Zweckmäßigkeit in der Form" der Natur, wodurch sie die „Natur so vorstellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte."

Dieses „subjektive Prinzip (Maxime) der Urteilskraft" hat zur Folge, daß wir bei seiner Anwendung „erfreut (eigentlich eines Bedürfnisses entledigt) werden"; als wenn es „ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre, wenn wir eine solche systematische Einheit unter bloß empirischen Gesetzen antreffen."

Diese zunächst beiläufige Bemerkung erlangt in der Folge bei Kant die größeste Wichtigkeit. Sie bildet geradezu den Erklärungsgrund für die Freude am Schönen. Und zwar den einzigen. Zugleich liefert sie das Hauptargument für den Satz von der allgemeinen und notwendigen Verbindlichkeit des Schönheitsurteils. „Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühl der Lust verbunden, und ist die Bedingung der ersteren eine Vorstellung a priori wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt, und zwar bloß durch die Beziehung des Objekts aufs Erkenntnisvermögen, ohne daß der Begriff der Zweckmäßigkeit hier im mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt und sich also von aller praktischen Zweckmäßigkeit der Natur gänzlich unterscheidet."

Die Entstehung der Lust oder Unlust ist also ein rein subjektiver Vorgang, der „kein Erkenntnisstück werden kann"; ein Gegenstand wird dabei nur darum zweckmäßig genannt, „weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit."

III.

Was in dieser Beweisführung schon hier zu den schwersten Bedenken und Zweifeln Anlaß gibt, ist die schroffe Trennung von Natur und Freiheit; allerdings ist die Annahme jener „unübersehbaren Kluft" zwischen beiden eine der wesentlichsten Grundlagen der gesamten Kantschen kritischen Philosophie. Es wird aber nicht geleugnet werden können, daß Kant dabei eines der wich-

tigsten Geschäfte versäumt hat: nämlich eine genaue Definition des Begriffes „Natur", dessen er sich unaufhörlich bedient, dieser geradezu unendlicher Deutungen fähigen Vorstellung, die auch im Sprachgebrauch in den verschiedensten Modifikationen erscheint. Selbst wenn man darunter die anorganische Welt im Gegensatze zu der lebendigen verstanden wissen wollte, so wäre eine solche Unterscheidung ungenügend und wissenschaftlich unhaltbar. Aber Kant begreift ja unter dem Naturbegriff auch die gesamte belebte Welt, soweit sie unter den Begriff der „Sinnlichkeit" fällt. Wie weit erstreckt sich dieser Bereich? Und gehören diejenigen Erscheinungen und Vorgänge innerhalb der menschlichen Seele, die nicht oder doch nicht direkt durch Sinneneindrücke hervorgerufen werden, oder die in mehr oder minder entferntem Grade durch sie beeinflußt sich erweisen, nicht samt und sonders zur „Natur" der menschlichen Seele, das Wort in dem umfassenden Sinne genommen, wonach es die Summe der in der Schöpfung vorhandenen und wirkenden Kräfte bezeichnet, und sind sie als solche nicht Äußerungen von Naturkräften so gut wie Licht und Wärme? Sind es nicht Wirkungen, die wir lediglich als solche kennen, grade wie jene, ohne das Geheimnis ihres Ursprungs jemals völlig ergründen zu können; und was hindert, sie als solche dem „Naturbegriffe" einzuordnen? Daß aber diese Fragen keineswegs auf müßige Definitionsklauberei hinauslaufen, zeigt sogleich die nächste Konsequenz. Betrachtet man, trotz ihrer unendlichen Verschiedenheiten, die sogenannten oberen Seelenvermögen mit den unteren, also die Kräfte des Verstandes und der Vernunft mit denen der Sinnlichkeit, als die Glieder einer zusammenhängenden Reihe, wie sie denn in der Tat im sinnlich-geistig organisierten Menschen eine untrennbare Einheit bilden, so kann da weiterhin von Leugnung einer „Affinität" unter ihnen, von einer unübersehbaren Kluft zwischen ihnen keine Rede sein. Vielmehr wird der entgegengesetzte Gesichtspunkt, die Aufsuchung ihrer notwendigen Verbindung und ihrer erfahrungsgemäßen gegenseitigen Beeinflussung die ganze Aufmerksamkeit auf sich ziehn.

Kant selbst verfährt in seiner Ausdrucksweise — und also doch auch wohl in seiner Betrachtungsweise dieser Fragen — keineswegs konsequent. Man erstaunt einigermaßen, wenn man bei ihm liest (vgl. K. d. U. Einleit. II. „Der Wille, als Begehrungsvermögen ist eine von den mancherlei Naturursachen in der Welt, nämlich diejenige, welche nach Begriffen wirkt, und alles, was als durch einen Willen möglich oder notwendig vorgestellt wird, heißt praktisch-möglich oder -notwendig, zum Unterschied von der physischen Möglichkeit oder Notwendigkeit." Wenn nun hierbei auch gewollt unterschieden gelassen ist, ob

der Begriff, der der Kausalität des Willens die Regel gibt, ein Naturbegriff oder ein Freiheitsbegriff sei", so gilt doch der Vordersatz für beide Fälle; also auch wenn, wie es in Einleitung III heißt, „für das Begehrungsvermögen, als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe, allein die Vernunft a priori gesetzgebend ist".

Es ließen sich aus dieser Bezeichnung des „Willens als einer der mancherlei Naturursachen" viel weitergehende Schlüsse ziehen, als sie irgend in Kants Absicht gelegen haben können.

Es ist eine „naturgeschichtliche" — d. h. in der Reihe der unser Sein und Leben bedingenden und hervorbringenden Zustände und Vorgänge belegene — Erfahrung so gut wie die von einer jeden andern bewegenden Kraft, daß unzweifelhaft nach „Freiheitsbegriffen" — moralischen Ideen — gehandelt worden ist, also gehandelt werden kann, aus welcher letzteren Annahme Kant folgert, daß danach gehandelt werden soll. Unter den innerhalb des „Begehrungsvermögens" wirksamen Determinanten ist also erfahrungsgemäß die Bestimmung durch Freiheitsbegriffe mit vorhanden, und zwar, wie gleichfalls die Erfahrung zeigt, sogar als die am letzten Ende allen andern an potentieller Energie überlegene; insbesondere überlegen den spezifisch sinnlichen Determinanten. Wie wäre das Hineinwirken jener in die Sphäre dieser, ihr Kampf miteinander, wobei wechselsweise die Kräfte unterliegen und überwinden, nun denkbar, wenn diese Energien nach ihrem Ursprung und Wesen nicht allein völlig heterogen, sondern durch eine unübersehbare Kluft geschieden wären, ohne die Möglichkeit einer unter ihnen herstellbaren „Affinität"? Es entdeckt sich an dieser Stelle eine klaffende Lücke in dem gesamten Kantschen System. Wie kann die rein übersinnliche Vernunft sinnlich wirksam, wie kann sie praktisch werden? Wie könnte dieses „transzendentale" Vermögen jemals Eingang in den Bereich der „natürlichen", sinnlichen Begehrungen finden, in sie „eingehen" im eigentlichen Sinne des Wortes zu unendlich differenzierten Mischungsverhältnissen, als ob es mit Kräften sui generis zu tun hätte? Wie könnten umgekehrt jene die Wirkungen aus der transzendentalen, übersinnlichen Sphäre empfangen und in sich aufnehmen? Keine dieser Fragen findet bei Kant eine Antwort; er entzieht sich ihnen ein für allemal durch die Annahme, daß in dem Kampf der beiden heterogenen Prinzipien — Natur und Freiheit — es sich überhaupt nur um die Vernichtung des Gegners handeln kann. Daher seine Doktrin von der Ausschließung der Neigung als eines moralischen Faktors; seine Verurteilung sämtlicher Empfindungen, Gefühle, „Affekte", als bloßer Hindernisse der Entschließung dem Freiheitsbegriff zu gehorsamen.

Daher seine Mißachtung selbst der an sich sogenannten guten, edlen „Affekte", wodurch er dann schlechterdings sich zu der Lehre der Stoiker von der Apathie als dem erstrebenswertesten Gute gedrängt sehen mußte!

In der „Anthropologischen Didaktik" sagt Kant zu § 74: „Das Prinzip der Apathie, daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes, sein müsse, ist ein ganz richtiger und erhabener moralischer Grundsatz der stoischen Schule, denn der Affekt macht mehr oder weniger blind" — Ihm gilt „der Affekt für sich allein betrachtet für jederzeit unklug". — Merkwürdig und höchst lehrreich, wie in der Behandlung solcher Fragen sich der Sprachgebrauch so übermächtig erweist, selbst den scharfsten und vorsichtigsten Denkern gegenüber! Das achtzehnte Jahrhundert war gewohnt, da, wo wir heute die Ausdrücke „Empfindung", „Gefühl" brauchen, von „Leidenschaften" zu reden oder dafür das romanische Wort „Affekte" zu setzen. Selbst Lessing spricht von den „Leidenschaften" der Furcht und des Mitleids und gerät damit in verhängnisvolle Irrungen. Auch Kant ist es entgangen, daß er dabei einer petitio principii verfiel. Indem ihm von vornherein unter dem Begriff des „Affektes" sich die Vorstellung des zur Heftigkeit gesteigerten oder doch für sich allein eine einseitige Willensbestimmung beanspruchenden Gefühls unterschob, mußte er freilich darin immer nur den schonungslos zu bekämpfenden Feind der „freien" Willensentscheidung erblicken. — Merkwürdig auch und höchst lehrreich, wie er nun gegenüber der zweifellosen Erfahrung, daß doch gleichwohl im „Gefühl" dem „moralischen Vorsatz" ein Bundesgenosse erwachsen könne, sich aus dem Dilemma zu ziehen sucht. Im § 74 der Anthropologie heißt es weiter: „Gleichwohl kann die Vernunft in Vorstellung des Moralisch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen (Beispielen), die ihnen untergelegt werden, eine Belebung des Willens hervorbringen (in geistlichen oder auch politischen Reden ans Volk, oder auch einsam an sich selbst), und also nicht als Wirkung, sondern als Ursache eines Affekts in Ansehung des Guten seelenbelebend sein, wobei diese Vernunft doch immer noch den Zügel führt, und ein Enthusiasm des guten Vorsatzes bewirkt wird, der aber eigentlich zum Begehrungsvermögen und nicht zum Affekt, als einem stärkeren sinnlichen Gefühl, gerechnet werden muß." — Noch stärker tritt diese Betonung in der Vorstellung des „Affektes" als eines fehlerhaft, krankhaft (pathologisch) verwaltenden Gefühls in dem folgenden Satze hervor: „Überhaupt ist — nicht die Stärke eines gewissen Gefühls, welche den Zustand des Affekts ausmacht, sondern der Mangel der Überlegung, dieses Gefühl mit der Summe aller Gefühle (der

Lust oder Unlust) in seinem Zustande zu vergleichen." Und im § 75 geradezu: „Affekte sind überhaupt krankhafte Zufälle (Symptome) und können in sthenische, aus Stärke, und asthenische, aus Schwäche, eingeteilt werden." Es macht nichts aus, daß Kant zwischen „Leidenschaft" und „Affekt" noch einen Unterschied statuiert (§ 72): „Die durch die Vernunft schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft. Dagegen ist das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subjekt die Überlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen läßt, der Affekt." In diese beiden Kategorien fällt ihm eben alles, was die Sprache „Gefühle" oder der moderne Sprachgebrauch psychische „Empfindungen" (sentiments) nennt. Unter dem „Gefühl der Lust und Unlust" versteht er nur die sinnlichen Lebensgefühle oder das den „Geschmack" begleitende Wohlgefallen. „Geschmack" aber ist nach ihm „das Vermögen der ästhetischen Urteilskraft, allgemeingültig zu wählen", d. h. „ein Urteil über die Einstimmung oder den Widerstreit der Freiheit im Spiele der Einbildungskraft und der Gesetzmäßigkeit des Verstandes" und „geht immer nur die Form an".

Ganz anders aber gestaltet sich die gesamte Betrachtung dieser Fragen, wenn man die gewaltsame Scheidung des Kantschen Kritizismus aufhebt und von der Tatsache ausgeht, daß die menschliche Seele sich uns als eine Totalität vorstellig macht, als eine untrennbare Einheit sinnlich-geistiger „Natur", als ein Gesamtvermögen, die sinnliche Welt und die geistige — denn auch von einer „geistigen Welt" sind wir durch „Erfahrung" berechtigt zu sprechen — in sich aufzunehmen, und zwar keine für sich allein, sondern schlechterdings die eine nur durch die Hilfe der andern, die eine in der andern und durch die andere. —

Das ist der Standpunkt, von dem aus Herder in der „Metakritik" und in der „Kalligone" seine heftigen Angriffe gegen Kant erhob; allerdings ohne alle Methode und ohne den Versuch, ja ohne die Absicht sogar, auf dessen Beweisführung dialektisch einzugehen. —

So förderlich die Abstraktionen des Kantschen Kritizismus in negativer Absicht waren, zur Abwehr gegen die Irrtümer der vorkritischen Metaphysik, so hinderlich ist ihm das starre Festhalten jener abstrakten Trennungen bei der Gewinnung seiner positiven Resultate gewesen; das Problem der ästhetischen Urteilskraft insbesondere konnte auf dieser Basis nur eine äußerst künstliche Lösung erfahren, eine Lösung, die, statt das Wesen des Hauptvorganges zu erklären, nur gewisse, allerdings notwendig dabei stattfindende Nebenvorgänge in Betrachtung zieht.

Gewiß sind die durch die sämtlichen Empfindungen hervorgerufenen Gefühle zunächst, d. h. im Beginn der psychischen Entwicklung, vernunftlos, wie sie verstandlos sind. Wie könnte es auch anders sein, da das a priori vorhandene Verstandes- wie Vernunftvermögen sich doch erst an ihnen, an dem durch ihre Vermittlung ihm zugeführten Erfahrungsmaterial entwickeln kann! An den sinnlichen Wahrnehmungen übt sich der Verstand, er ordnet sie; aber jeder Schritt seines Wachstums kommt sofort dem Wahrnehmungsvermögen zugute, jeder Verstandserwerb geht unmittelbar in die Sinnentätigkeit ein, und zwar mit dem Erfolg, daß die Sinne, durch den Verstand tatsächlich bestimmt, ihr Geschäft fortab in solcher Weise verrichten, daß es dabei einer bewußten Verstandesoperation nicht ferner bedarf. Ein Beweis dafür erscheint überflüssig. Ein „geübtes" Auge, ein „gebildetes" Ohr vermag zuletzt in einem Moment ohne alle Reflexion die „denkbar" kompliziertesten Aufgaben spielend zu lösen und ihre Resultate zum unmittelbaren Gefühl zu bringen: wie wenn ein durchgebildeter Musiker eine schwierige Partitur mit einem Blicke übersieht, sie mit dem inneren Ohre hört und in tiefster Seele davon ergriffen wird. Nicht anders steht das Vernunftvermögen zu den Gefühlen. Allererst an ihnen und durch sie kommt es zu seinen Kräften. Wie anders sollte jemals die Erhebung der Seele von Verstandesbegriffen zu Vernunftideen möglich und denkbar sein, als daß das der Seele eigene, aber zunächst noch gegenstandlose Vermunftvermögen an den aus der sinnlichen Wahrnehmung mit der Hilfe des Verstandes entwickelten Gefühlen die Aktionskräfte fand, in denen es seine noch nicht abstrakt bewußte Energie entfaltete, in die es einging, um sie mit seinen reger und reger sich entwickelnden Äußerungen zu durchdringen und nun allererst durch sie und in ihnen unmittelbar zu den gewaltigsten Wirkungen zu gelangen, lange bevor es noch zu der Erkenntnis seiner selbst vorschreiten konnte! Statt zwischen der übersinnlichen Freiheitsidee und dem aus der Sinnenwelt genährten Gefühlsvermögen eine unübersehbare Kluft zu setzen, kann man vielmehr ihre Verbindung nicht innig genug, ihre unaufhörlich gesteigerte Wechselwirkung nicht lebendig, nicht fruchtbar genug sich vorstellen, so daß in allen ihren höchsten und letzten Entwicklungsphasen keins ohne das andere zu denken wäre, ja daß sie endlich in ihrer Vollendung völlig eins werden müßten! Es bedarf, um ein Beispiel für alle anderen anzuführen, nur des Hinweises auf die Entstehung und die Entwicklung des Gottesbewußtseins in der menschlichen Seele. Nicht im Verstande und auch nicht in der Vernunft hat es seinen Ursprung, sondern in dem durch jene befruchteten Gefühle. Hier hat es seinen ersten Wohnsitz und hier behält es seine Stätte. Aber eine jede

Berichtigung der Verstandesbegriffe, jeder Fortschritt der Vernunfterkenntnis, der die Gottesvorstellung klärt und vertieft, reinigt und adelt zugleich das Gottesgefühl; oder vielmehr die Welt von Gefühlen, die darin vereinigt sind, die alle Regungen des Gemütslebens umfaßt und in alle ihre „praktischen" Äußerungen zurückstrahlt. Ihre höchste Äußerung ist die Liebe, die ihrerseits doch wieder die zum Höchsten entwickelte Neigung darstellt. Wie ließe sich da die Kantsche Grundthese aufrechterhalten, daß „Neigung" und „Gefühl" immer ihren sinnlichen Charakter beibehalten und ewig der Freiheitsidee feindlich entgegenstehen, um im Kampfe von ihr unterdrückt zu werden! Wenn Kant in der Kritik der praktischen Vernunft zugunsten der „Liebe" in diesem höchsten Sinne eine Ausnahme von dieser Grundthese zuzulassen scheint, so ist ihm dort die Liebe doch nur die Steigerung der Achtung vor dem moralischen Gesetz zur Neigung, die über die menschliche Kraft hinausgehe. Aber dieses Zugeständnis steht auch in solcher Form ganz außer Zusammenhang mit Kants gesamtem System.

Freilich behält Kant in einem Punkte recht, aber es erweist sich der näheren Untersuchung, daß dieser Punkt wieder gerade den Mittelpunkt des negativen Wirkungsbereiches seines Kritizismus darstellt. Wo es bei einer einzelnen Handlung darauf ankommt mit klarem Bewußtsein scharf zu sondern und zu unterscheiden, welchen Anteil an dem Willensantriebe die Neigung und das Gefühl für sich fordern, und welcher Anteil der Pflicht und dem Gewissen gebührt, da wird die von ihm aufgerichtete Trennung zu ihrem vollen, unschätzbaren Rechte gelangen. Denn es haftet der Neigung und dem Gefühl ihr sinnlicher Ursprung mit dem Schwergewicht der ihnen eigenen Selbstsucht, nach menschlicher Schwachheit, unzerstörbar an. Und doch! bleibt nicht auch, nach menschlicher Unzulänglichkeit, auch dem höchst entwickelten Vernunfterkennen und selbst den auf das strengste formulierten Pflicht- und Gewissensmaximen die Gefahr verhängnisvollen Irrtums eigen? Und von wo anders käme in den schwersten und entscheidendsten Krisen die Abhilfe gegen die Fehlurteile des Vernunftvermögens als aus dem Gefühl, das aus der Fülle der Erfahrungen sich zu dem Urquell der Ideen aufzuschwingen vermag, um mit unwiderstehlicher Autorität die Pflichterkenntnis zu klären und die Gewissen zu befreien? Propheten und Reformatoren, ehe sie dazu gelangen konnten, die neue Erkenntnis sich selbst und andern zum klaren Bewußtsein zu bringen, hat eine innere, unbeirrbare Stimme des tiefsten Fühlens, die sich gegen den Vernunft- und Verstandesirrtum in ihnen erhob, das Ziel verkündet und die Wege gewiesen.

So wäre denn der Wille in der Tat eine Naturkraft, aber in einem unendlich weiteren Sinne als Kant es mit dem Ausdrucke bezeichnen wollte. Eine Kraft, die ihre breiten Wurzeln in dem gesamten, ungeteilten Vermögen der menschlichen Seele hat, mit dem gleichen Rechte in dem Verstandes- und Vernunftvermögen und in dem Vermögen der Neigungen und Gefühle! So zwar, daß sie mit gleich reger, dem Höchsten und Reinsten zustrebender Energie unaufhörlich zusammenwirken, um unaufhörlich aneinander die gegensätzliche Kontrolle auszuüben. Der ideale „Charakter" des Menschen verträgt keine Ausschaltung oder auch nur Zurücksetzung eines dieser Faktoren.

Um von dieser allgemeineren Erörterung zu dem engeren Gebiete der „ästhetischen Urteilskraft" zurückzukehren, so ist für die Prüfung derselben der Satz von der Perfektibilität der Gefühle durch den Verstand und die Vernunft gewonnen. Dem „Gefühl" ist damit die Fähigkeit und das Recht gesichert, durch seine Entscheidung nach der Seite der Lust oder Unlust, durch das unmittelbar darin sich äußernde Wohlgefallen oder Mißfallen selbständige, autoritative Urteile mit einer von seiten der sogenannten oberen Seelenvermögen in dasselbe eingegangenen a priori gültigen allgemeinen Verbindlichkeit auszusprechen.

Damit aber ist dem Gefühl für das gesamte Gebiet der ästhetischen Urteilskraft eine gänzlich veränderte Stellung vindiziert.

IV.

Die in der „Einleitung" der Kr. d. U. von Kant gegebene allgemeine Definition von der „Urteilskraft, als einem a priori gesetzgebenden Vermögen" enthält trotz ihrer positiven Fassung doch im Grunde eine nur negative Bestimmung derselben. Sie richtet sich im wesentlichen gegen die in der vorkritischen Metaphysik hergebrachte falsche Anwendung der teleologischen Weltbetrachtung. Die von der reflektierenden Urteilskraft angenommene Zweckmäßigkeit der Natur darf nicht als eine wirklich in ihr vorhandene ihr beigelegt werden, sondern die Natur wird durch den Zweckmäßigkeitsbegriff von der Urteilskraft nur so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen enthalte. In Wirklichkeit gebe „dieses Vermögen sich dadurch nur selbst und nicht der Natur ein Gesetz". „Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat."

Der für das gesamte System der „ästhetischen Urteilskraft" grundlegende Schluß, den Kant aus jenem Vordersatze zieht, wird in folgender Weise

gewonnen. Jener Zweckmäßigkeitsbegriff der Natur ist lediglich ein subjektives Prinzip (Maxime) der Urteilskraft, wodurch dem Objekte gar nichts beigelegt wird. Treffen wir nun unter bloß empirischen Gesetzen eine jener subjektiven Vorstellung entsprechende systematische Einheit an, so fühlen wir, „gleich als ob das ein glücklicher, unsere Absicht begünstigender Zufall wäre", uns „eines Bedürfnisses entledigt" und „werden erfreut". Es findet also eine Verbindung von Lust mit der Ausübung des Vermögens der reflektierenden Urteilskraft statt, wobei übrigens weder der Natur ein Gesetz vorgeschrieben, noch durch Beobachtung von ihr ein solches kennen gelernt wird. Für dieses Lustgefühl wird aus den Prämissen die weitere für das System der ästhetischen Urteilskraft grundlegende Bestimmung seiner Allgemeingültigkeit und Einzigartigkeit gefolgert. „Die Erreichung jeder Absicht ist mit dem Gefühle der Lust verbunden, und ist die Bedingung der erstern eine Vorstellung a priori wie hier ein Prinzip für die reflektierende Urteilskraft überhaupt, so ist das Gefühl der Lust auch durch einen Grund a priori und für jedermann gültig bestimmt, und zwar bloß durch die Beziehung des Objekts aufs Erkenntnisvermögen, ohne daß der Begriff der Zweckmäßigkeit hier im mindesten auf das Begehrungsvermögen Rücksicht nimmt und sich also von aller praktischen Zweckmäßigkeit der Natur gänzlich unterscheidet." Kant erklärt also das die Tätigkeit der Urteilskraft begleitende Lustgefühl aus der Zusammenstimmung der empirisch beobachteten Gesetzmäßigkeit der Erscheinung, die an sich uns als eine zufällige gelten muß, mit der a priori und subjektiv von der Urteilskraft vorausgesetzten Zweckmäßigkeit der Natur überhaupt.

Während aber eine solche Zusammenstimmung für die Urteilskraft zum Ausgangspunkte für eine Erweiterung der Erkenntnis wird, so ist das mit ihr verbundene Gefühl der Lust oder Unlust, wie es vom Begehrungsvermögen völlig abgetrennt ist, so auch durchaus unvermögend „ein Erkenntnisstück zu werden". Der Gegenstand der Beurteilung wird „nur darum zweckmäßig genannt, weil seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühle der Lust verbunden ist, und diese Vorstellung selbst ist eine ästhetische Vorstellung der Zweckmäßigkeit."

Kant selbst stellt dazu sogleich die Frage: „ob es überhaupt eine solche Vorstellung der Zweckmäßigkeit gebe?" Mit der Beantwortung dieser Frage jedoch stellt sich auch sogleich die Unklarheit, ja der Widerspruch ein, welche die gesamte Theorie der „ästhetischen Urteilskraft" durchziehen; und diese Beantwortung bildet den Schlußstein ihrer Konstruktion.

Mit der „bloßen Auffassung (apprehensio) der Form eines Gegenstandes der Anschauung" ist die Lust verbunden ohne die Beziehung dieser

bloßen Wahrnehmung auf einen Begriff zu einem bestimmten Erkenntnis. Gleichwohl sollen bei diesem Akt der bloß anschauenden Auffassung Beziehungen „zu den Erkenntnisvermögen, die in der reflektierenden Urteilskraft im Spiele sind", wirksam sein. „Denn jene Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflektierende Urteilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche."

Hierin liegt eine durch keine dialektische Kunst zu beseitigende fundamentale Unklarheit. Einerseits soll es sich um die bloße Auffassung einer angeschauten Form handeln; diese soll aber andrerseits dennoch nicht ohne die, wenngleich unabsichtliche, Beihilfe der reflexiven Urteilskraft geschehen können, und zwar so, daß diese jene „Auffassung" mit dem ihr selbst eigenen Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergliche, d. h. also mit dem Vermögen die Einzelerscheinung einem allgemeinen Begriffe einzuordnen. Der eigentliche die Lust erzeugende Akt wird also aus der bloßen Anschauung in die reflexive Urteilskraft zurückverlegt und zwar in eine völlig unfaßbare Tätigkeit, die dabei für sie supponiert wird: dann nicht etwa mit einer ihr unbewußt vorschwebenden Begriffsvorstellung soll durch die reflexive Urteilskraft die Einzelerscheinung verglichen werden, sondern mit dem abstrakten ihr eignenden Vermögen, solche Operationen vorzunehmen. Wie sollten zwei völlig heterogene Dinge miteinander verglichen werden können: eine konkret erscheinende Form mit dem Seelenvermögen, sie logisch zu behandeln? Der Vergleich könnte doch nur stattfinden zwischen der Form der Erscheinung und der von der reflexiven Urteilskraft geforderten Form der Begriffsvorstellung, unter die sie von ihr einbezogen wird, geschehe das bewußt oder unbewußt! Ein solcher Begriff müßte also immer „im Spiele sein", jedenfalls zuvor vorhanden, um auch nur „in unabsichtliche Einstimmung" mit der „in die Einbildung aufgenommenen Anschauung" gesetzt werden zu können. Nun heißt es aber bei Kant — und damit wird von der vorausgegangenen Unklarheit zum Widerspruch vorgeschritten —: „ein solches Urteil ist ein ästhetisches Urteil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches sich auf keinen vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft." Das zweite ist unzweifelhaft richtig, denn freilich kann die bloße Anschauung niemals Begriffe verschaffen; das erste aber ist unzweifelhaft falsch, denn angeschaute Formen können nicht „auf Begriffe bezogen" werden, die nicht vorhanden sind; und das bloße „Vermögen, Anschauungen auf Begriff zu beziehen" bleibt leer, solange es nicht an vorhandenen Anschauungen geübt

ist und allgemeine Begriffe von ihnen und also auch von der ihnen zukommenden Form hervorgebracht hat. Das Charakteristische für die Rolle jener Unklarheit und des daraus hervorgehenden Widerspruchs in Kants System besteht nun aber darin, daß in seiner Darstellung fortan beständig jene zweite richtige Folgerung mit der ersten falschen im Ausdruck miteinander abwechselnd gesetzt werden, als ob sie identisch wären. So gleich im folgenden. „Ein Gegenstand, dessen Form in der bloßen Reflexion über dieselbe (ohne Absicht auf einen von ihm zu erwerbenden Begriff) als der Grund einer Lust an der Vorstellung eines solchen Objekts beurteilt wird, mit dessen Vorstellung wird diese Lust auch als notwendig verbunden geurteilt ... für jeden Urteilenden überhaupt. Der Gegenstand heißt alsdann schön und das Vermögen durch eine solche Lust, folglich auch allgemeingültig zu urteilen, der Geschmack."

Dieser unzweifelhaft richtige Satz enthält die höchst wesentliche negative Bestimmung, daß in dem Geschmacksurteil die Absicht von dem Gegenstande desselben „einen Begriff zu erwerben" ausgeschlossen ist; er schließt das didaktische Element aus dem Bereich des Schönen aus. Gleich der folgende Satz jedoch, der den andern begründen soll, und auf dem die eigentliche Theorie der ästhetischen Urteilskraft beruht, setzt als völlig gleichbedeutend jene andere Formel ein. „Denn da der Grund der Lust bloß in der Form des Gegenstandes für die Reflexion überhaupt, mithin in keiner Empfindung des Gegenstandes und auch ohne Beziehung auf einen Begriff, der irgend eine Absicht enthielte, gesetzt wird, so ist es allein die Gesetzmäßigkeit im empirischen Gebrauche der Urteilskraft überhaupt (Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande) in dem Subjekte, mit der die Vorstellung des Objekts in der Reflexion ... zusammenstimmt." Der an sich höchst unbestimmte Ausdruck „Reflexion überhaupt", womit eine die „bloße Auffassung (apprehensio)" begleitende Tätigkeit bezeichnet sein soll, wird durch die beiden Negationen „ohne Empfindung des Gegenstandes" und „ohne Beziehung auf einen Begriff" erläutert; beide werden dann positiv zusammengefaßt in der Formel „Einheit der Einbildungskraft mit dem Verstande" und weiterhin in dem Ausdruck „Vorstellung einer Zweckmäßigkeit (des angeschauten Gegenstandes) in Ansehung der Erkenntnisvermögen des Subjekts." Diese bald negativ bald positiv gefaßten Formeln bilden in der Folge mit unwesentlichen Variierungen den eigentlichen Bestand der Theorie der ästhetischen Urteilskraft. In dem Verfahren liegt eine unbewußte Usurpation. Unklar bleibt, wie in dem Akt der „bloßen Auffassung eines Gegenstandes der Anschauung eine „Reflexion" eintreten kann; unklar, was unter „Reflexion überhaupt" zu verstehen sei,

zumal wenn dabei die Rücksicht auf „das Materielle der Vorstellung" ausgeschlossen sein soll; widersprechend, wenn dieser Reflexion der Ausgangspunkt und das Ziel und damit der Inhalt genommen werden, die schlechterdings nur in einer von der Urteilskraft zuvor erworbenen und für sie, wenn auch unbewußt, maßgebenden Begriffsvorstellung gelegen sein können, und wenn statt dieser prinzipiell geleugneten Beziehung auf einen Begriff, die Reflexion auf das Vermögen der Urteilskraft gesetzt wird, solche Operationen vorzunehmen.

Die ganze Energie der Untersuchung mußte sich statt dessen auf die Aufklärung der Fragen richten: was bedeutet der Vorgang „der Auffassung der Formen in die Einbildungskraft"? wie gelangt in den an sich passiven Vorgang des Empfangens eines Sinneneindrucks die aktive Betätigung einer Urteilsfällung? und wenn in dieser Verknüpfung beider Vorgänge innerhalb der bloßen Auffassung angeschauter Formen sich tatsächlich eine Einstimmung der Einbildungskraft mit dem Verstande bekundet, wenn dabei ein unmittelbares Urteil hervorspringt, das allgemeine und notwendige Geltung beansprucht, ohne daß dabei Begriffe erworben werden und ohne daß dabei auf Begriffe Bezug genommen wird, während es doch inhaltlich mit ihnen zusammenstimmt, wie wird diese als ein ganz neues und selbständig auftretendes Phänomen sich einstellende „Urteilskraft" von dem bloßen Auffassungsvermögen erworben?

Kant begnügt sich damit, das Auftreten jenes Phänomens einfach als vorhanden zu konstatieren; und da er ihm jeden Zusammenhang mit „dem Materiellen der Vorstellung als Empfindung" nimmt, da er jede Beziehung auf Begriffe in irgend welcher Art möglichen Zusammenhanges dabei leugnet, so bleibt ihm freilich nichts übrig als die unbewiesene und also gewissermaßen mystische Annahme eines unbegreiflichen Bewußtseins innerhalb der bloßen Auffassung von „der zufälligen Zusammenstimmung des Gegenstandes mit dem Erkenntnisvermögen des Subjekts", die er die „Vorstellung einer Zweckmäßigkeit" benennt. Die Vorstellung einer Zweckmäßigkeit ohne die materielle oder formale Vorstellung eines Zweckes! Es ist bezeichnend auch für die Enge und für die Unfruchtbarkeit dieser Konstruktion, daß sie einmal jedes ästhetische Urteil und jede Lust daran auf die bloße Zweckmäßigkeitsvorstellung einschränkt und daß sie, indem sie das ästhetische Urteil als eine rein formale in den menschlichen Seelenvermögen nach ihrer Natur a priori gegebene Funktion definiert, mit der Mannigfaltigkeit seiner Betätigung auch alle Vorstellungen von seiner empirischen Entstehung, seiner Entwicklung, seiner Kultur von vornherein eliminiert. Zum mindesten würde nach der Kantschen Theorie die Entwicklung

lediglich auf die reflektierende Urteilskraft an sich eingeschränkt sein; dagegen wäre nicht einzusehen, wie darin der Begriff von einer Entwicklung im Gebrauch der Sinne selbst einen Platz fände, von einer zum Höchsten gesteigerten Kultur im unmittelbaren Wahrnehmen und Empfinden, dem die unendliche Vielheit der Erscheinungen und ihrer kleinsten Wandlungen zur beredtesten Sprache für die unerschöpfliche Fülle aller stärksten und feinsten Seelenbewegungen wird. Dem gegenüber hören wir bei Kant immer wieder nur von „der zweckmäßigen Übereinstimmung eines Gegenstandes (er sei Produkt der Natur oder der Kunst) mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter sich". Und vollends die ästhetische „Lust"! Sie ist nach Kant „doch der Bestimmungsgrund dieses Urteils nur dadurch, daß man sich bewußt ist, sie beruhe bloß auf der Reflexion und den allgemeinen, obwohl nur subjektiven Bedingungen der Übereinstimmung derselben zum Erkenntnis der Objekte überhaupt, für welche die Form des Objekts zweckmäßig ist."

Es konnte nicht anders sein, als daß Kant aus dieser Enge und Unfruchtbarkeit seiner ästhetischen Theorie herausstreben mußte, und es ist bezeichnend für ihn und hängt mit dem höchsten Verdienst seiner kritischen Philosophie zusammen, daß er den Weg dazu in dem Begriff der Vernunftfreiheit suchte. Und hier stellt sich denn auch, freilich nur beiläufig und ohne Konsequenz für seine ästhetische Theorie an sich, bei ihm die Vorstellung von einer Perfektibilität des ästhetischen Subjekts ein. Am Schluß des Kap. VII der Einleitung heißt es: „Die Empfänglichkeit einer Lust aus der Reflexion über die Form der Sachen (der Natur sowohl als der Kunst) bezeichnet aber nicht allein eine Zweckmäßigkeit der Objekte im Verhältnis auf die reflektierende Urteilskraft, gemäß dem Naturbegriff am Subjekt, sondern auch umgekehrt des Subjekts in Ansehung der Gegenstände ihrer Form, ja selbst ihrer Unform nach, zufolge des Freiheitsbegriffs, und dadurch geschieht es, daß das ästhetische Urteil nicht bloß als Geschmacksurteil auf das Schöne, sondern auch als aus einem Geistesgefühl entsprungenes aufs Erhabene bezogen und so jene Kritik der ä. U. in zwei diesen gemäße Hauptteile zerfallen muß."

Die Konstruktion, wodurch die Urteilskraft mit dem Freiheitsbegriff in Beziehung gesetzt wird, ist die folgende: „Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriff (vgl. IX) ist der Endzweck, der (oder dessen Erscheinung in der Sinnenwelt) existieren soll, wozu die Bedingung der Möglichkeit desselben in der Natur (des Subjekts als Sinnenwesens, nämlich als Mensch) vorausgesetzt wird. Das, was diese a priori und ohne Rücksicht aufs Praktische voraussetzt, die Urteilskraft, gibt den vermittelnden Begriff zwischen den Naturbegriffen und

dem Freiheitsbegriffe ... in dem Begriffe einer Zweckmäßigkeit der Natur an die Hand." Also dadurch, daß die logische Urteilskraft eine Naturzweckmäßigkeit begrifflich voraussetzt, daß die ästhetische Urteilskraft sich ohne Begriff mit ihr in Übereinstimmung findet, wird die Möglichkeit des moralischen Endzwecks, der allein wirklich werden kann und soll, erkannt.

Auch hier tritt wieder, wie bei Kant überhaupt, die Geringschätzung hervor, die er gegenüber den Empfindungen der Lust und Unlust, des Wohlgefallens, der Neigung, ja gegenüber den Empfindungen und Gefühlen insgesamt und an sich, hegt; sie haben für ihn einen Wert nur, insofern sie in der Sinnenwelt ohne Begriffe doch eine spontane Übereinstimmung zu den Prinzipien des auf die Zweckmäßigkeit gerichteten Erkenntnisvermögens bekunden. Einen Eigewert erlangen sie ganz allein auf dem „praktischen" Gebiet, d. h. insofern sie die Erkenntnis des „Endzwecks" befördern und damit, freilich nur indirekt, zu dem Handeln nach Freiheitsbegriffen in Beziehung treten. Ausdrücklich schließt er das Gefühl und die Neigung für das Schöne, die ästhetische Lust oder Unlust, von jeder „praktischen" Bestimmung, von jeder möglichen Einwirkung also auf das moralische Handeln aus; eine indirekte Förderung des „moralischen Gefühls" erkennt er ihnen ganz allein nur deshalb zu, weil sie durch die spontane „Reflexion" auf das Erkenntnisvermögen eine Verbindung des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe herstellen.

In den folgenden Sätzen faßt er am Schlusse der Einleitung zur ästhetischen Urteilskraft seine Resultate zusammen: „In Anschauung der Seelenvermögen überhaupt, so ferne sie als obere, d. i. als solche, die eine Autonomie enthalten, betrachtet werden, ist für das Erkenntnisvermögen (das theoretische der Natur) der Verstand dasjenige, welches die konstitutiven Prinzipien a priori enthält; für das Gefühl der Lust und Unlust ist es die Urteilskraft, unabhängig von Begriffen und Empfindungen, die sich auf Bestimmung des Begehrungsvermögens beziehen und dadurch unmittelbar praktisch sein konnten; für das Begehrungsvermögen die Vernunft, welche ohne Vermittlung irgend einer Lust, woher sie auch komme, praktisch ist und demselben, als oberes Vermögen, den Endzweck bestimmt, der zugleich das reine intellektuelle Wohlgefallen am Objekte mit sich führt. — Der Begriff der Urteilskraft von einer Zweckmäßigkeit der Natur ist noch zu den Naturbegriffen gehörig, aber nur als regulatives Prinzip des Erkenntnisvermögens; obzwar das ästhetische Urteil über gewisse Gegenstände (der Natur oder der Kunst), welches ihm veranlaßt, in Ansehung des Gefühls der Lust oder Unlust ein konstitutives Prinzip ist. Die Spontaneität im Spiele der Erkenntniskräfte,

deren Zusammenstimmung den Grund dieser Lust enthält, macht den gedachten Begriff zur Vermittlung der Verknüpfung der Gebiete des Naturbegriffs mit dem Freiheitsbegriffe tauglich, indem diese zugleich die Empfänglichkeit des Gemüts fürs moralische Gefühl befördert."

Es erscheint kaum zweifelhaft, daß Kants Auffassung der „Lust" durchaus von der Platonischen Definition beeinflußt ist, wonach sie auf der Ausfüllung eines Bedürfnisses beruht; heißt es doch ausdrücklich bei ihm, daß wir uns durch das Gewahrwerden systematischer Einheit unter bloß empirischen Gesetzen „erfreut", „eigentlich eines Bedürfnisses entledigt" fühlen. Es bedarf nicht des Eingehens auf die überzeugende Widerlegung dieser Platonischen Theorie durch Aristoteles, wie dieser sie in der Nikomachischen Ethik durchgeführt hat, um ihre Schwäche darzutun, daß sie nämlich von der Betrachtung der bloß sinnlichen Lust abstrahiert ist und nur für diese ihre Geltung hat. Für das, was Kant „die geistigen Gefühle", das „intellektuelle Wohlgefallen" nennt, würde er sie selbst nicht haben gelten lassen. Noch viel weniger für die „moralischen Gefühle", schon deswegen nicht, weil ihre Dauer von der Ausfüllung des Bedürfnisses ganz unabhängig ist. Wie trefflich aber paßt auf sie, wie auf jede denkbare Art der Lust oder Freude, jene andre Definition der Freude, wonach sie die Begleiterscheinung jeder vollendeten Tätigkeit ist. Eine jede Energie bringt die Freude hervor, je mehr sie sich ihrem Ziele nähert, und zwar in um so höherem Grade, je höher ihr Ziel geartet ist und je mehr sie selbst geartet ist, es zu erreichen. Es gäbe demnach so viele Arten von Freuden, als Arten von Tätigkeiten und Ziele für sie existieren, seien es sinnliche, geistige oder sittliche. Es ist hier der Ort nicht, diese Theorie zu erweisen, die an Schärfe und Fruchtbarkeit ein unvergleichliches Muster darbietet; sie spricht zudem für sich selber, und es bieten sich dem ersten Blick wie der sorgfältigsten Betrachtung bestätigende Beispiele ihrer Anwendung ohne Zahl dar. Gerade der Kantschen kritischen Philosophie mit ihrer strengen Teilung der menschlichen Seelenvermögen wäre sie geeignet gewesen, in der vortrefflichsten Weise zu dienen: man denke an die „Lust" des reinen Erkennens, an die „Freude" einer jeden Betätigung der praktischen Vernunft, und vor allem an jene allgemeinste, ursprünglichste und stärkste — da sie im Gegensatz zu jenen beiden mühelos erworben wird — an die Lust, die aus der bloßen Anschauung entsteht und an das aus ihr unmittelbar hervorspringende ästhetische Urteil geknüpft ist, an die Freude am Schönen! Man gedenke der Lust an jeder Erkenntnis und Übung des Wahren, sei es in der Arbeit oder im Spiel, und der lähmenden Unlust, die jede Verfehlung und Trübung desselben mit sich

führt, der erhöhenden Freude an der Übung des Guten und der niederdrückenden Unlust, die jede Verirrung in sein Gegenteil begleitet!

Mit beiden Arten der Lust und Unlust hat das aus der ästhetischen Urteilskraft resultierende Gefühl Berührung und Verwandtschaft, ja es ist zu einem Teil damit identisch. Worin aber läge seine spezifische Verschiedenheit? Das eine zeigt sich auf den ersten Blick: daß jene beiden nur durch die Vermittlung entweder der theoretischen Energie oder der praktischen möglich werden, daß dagegen diese ohne die eine oder die andre Arbeit, ohne durch die reine Vernunft erworbene Begriffe, ohne durch den auf die Freiheitsidee gerichteten Willen, mühelos und unmittelbar durch die bloße „Auffassung" des sinnlichen Objekts gewonnen wird, ja daß sie mit dieser reinen Sinnentätigkeit von selbst zusammenfällt. Und zwar ist diese rein ästhetische Lust der Art nach dieselbe bei den primitivsten und bei den höchst entwickelten Äußerungen des Anschauungsvermögens und des damit unmittelbar verbundenen ästhetischen Urteils, nur dem Grade und der Intensität nach unendlicher Modifizierungen fähig.

Zwei Fragen aber verlangen hier ihre Lösung. Wenn die Entscheidungen der ästhetischen Urteilskraft mit jenen der beiden andern Vermögen, mit den Urteilen nach Begriffen und den Imperativen der Freiheitsidee von selbst zusammenfallen können, wenn sie demnach auf allgemeine und notwendige Geltung Anspruch erlangen können und sollen: wie kann diese „Zusammenstimmung" ohne das vorausgehende Vorhandensein jener beiden andern und ohne deren Mitwirkung erfolgen, und wie wird deren Kooperation in dem ästhetischen Urteil möglich? Und zweitens: wie kann diese Kooperation unbewußt geschehen?, wie entsteht das, was Kant die „Spontaneität" der „Zusammenstimmung der ästhetischen Urteilskraft mit den Erkenntnisvermögen" nennt?

Diese Fragen bleiben bei Kant offen, und es sind die für die Materie entscheidenden. Wir erfahren bei ihm nicht das geringste darüber, auf welche Weise durch die Form des Objekts in der bloßen Anschauung oder Auffassung des Subjekts jenes Urteil zustande gebracht wird, dessen Einstimmigkeit mit dem Vermögen Naturzweckmäßigkeit zu begreifen, mit Lust empfunden wird, und zwar ohne Begriffe, spontan und ohne Empfindung des Objekts! Das ist bei ihm eine These ohne Beweis oder besser, eine Hypothese ohne Begründung. Freilich schließt diese Hypothese bei aller Kunstlehre und bei allem Widersprechenden, womit man sich abgefunden hat, auch höchst Wertvolles ein, um dessentwillen man ihr mit Recht die Geltung einräumte. Vor allem betreibt sie

15*

wie schon hervorgehoben wurde, das ästhetische Urteil aus den Fesseln der didaktischen und moralischen Tendenz; sodann verlegte sie das Schönheitsurteil durchaus in das Subjekt, ohne ihm seine Allgemeingültigkeit zu nehmen: eine höchst wichtige Bestimmung, wenn ihre Richtigkeit auch auf ganz andrem Wege herzuleiten und zu begründen unternommen werden muß als aus der Kantschen Hypothese.

Uralt und immer wieder erneut ist die Kontroverse über die Subjektivität des Geschmacksurteils, worunter seine Relativität, Variabilität, überhaupt seine Unsicherheit verstanden wird, gegenüber dem Anspruch des ästhetischen Urteils auf Objektivität, wobei man seine Notwendigkeit, allgemeine Gültigkeit, seine klassische Autorität behauptet.

Die erste Ansicht geht von der in jedem Augenblick sich neu bewährenden Erfahrung aus, daß eine jede Sinneswahrnehmung, sobald man sich ihres Inhaltes bewußt wird, von einem Gefühl der Lust oder Unlust begleitet ist. In der Qualität dieses die Sinnentätigkeit begleitenden Gefühls ist das ästhetische Urteil belegen. Wie das Verstandesurteil nach Begriffen über wahr und unwahr, richtig und falsch, zweckmäßig oder unzweckmäßig entscheidet, wie das Vernunfturteil nach Ideen sein Verdikt ausspricht über gut und böse, erlaubt und verboten, so lautet ohne Begriffe und Ideen, völlig spontan die Affirmation des Geschmacksurteils auf wohlgefällig, seine Negation auf mißfällig. In diese Alternative ist die ganze unendliche Skala aller seiner Äußerungen eingeschlossen, von den Manifestationen des bloßen Instinkts bis zu den gesetzgebenden Offenbarungen der vollendeten „ästhetischen Erziehung". Aus der Übung dieses Vermögens entsteht die Begehrung, aus der durch die Gewohnheit befestigten Begehrung die Neigung. Alles dieses erfolgt spontan und notwendig, eine Resultante aus der Anlage und durch Entwicklung gegebenen Beschaffenheit des Subjekts gegenüber dem im Objekt gelegenen Anreiz.

Wenn nun die Affirmationen und Negationen dieser Urteilskraft über das Niveau der lediglich instinktiven Betätigung hinausgehen sollen, wenn es möglich werden soll, daß der „ästhetischen Urteilskraft" ein regulatives Prinzip a priori beigemessen werde, so erscheint diese Erweiterung und Erhöhung ihrer Funktion nur so denkbar, daß sie von den Vermögen, denen jene regulativen Prinzipien entstammen, einen Einfluß zuvor empfangen habe. Ohne eine Erziehung oder Entwicklung, jedenfalls ohne irgend eine Modifizierung, die von dorther ihren Ausgang genommen hat, würde sie in Ewigkeit nur instinktiv funktionieren, d. h. ihre Urteile immer nur bloß sinnlich fällen; diese würden also immer zufällig bleiben, abhängig von dem jeweiligen Bedürfniszustand

des Subjekts, unverbindlich für jeden andern, nur Entscheidungen des Einzelsubjekts nach seiner Sonderanlage und seiner jeweiligen Disposition. Andrerseits aber müßten die Einflüsse des Verstandes- und Vernunfturteils, wenn sie bei Sinnesentscheidungen als ins Spiel kommend gedacht werden sollen, in der Weise innerhalb des ästhetischen Urteils wirksam werden, daß die von jenen nach Begriffen und Ideen erkannten Prinzipien bei ihm ihrem Inhalte nach unmittelbar und unbewußt, „spontan", zur Äußerung gelangten.

Die oben gestellten beiden Fragen formen sich also zu der einen um: wie können konstitutive Prinzipien a priori im Geschmacksurteil wirksam werden?

V.

Es gilt, Kants Analytik des Schönen unter dem Gesichtspunkte dieser Frage einer Prüfung zu unterziehen.

Schon oben wurde ausgeführt, wie sehr die abstrakte kritische Scheidung der Seelenvermögen der Natur und der Erfahrung widerspricht. In Wahrheit wird jedes Objekt, das die Sinneswahrnehmung lebhaft beschäftigt, zugleich auch den Anreiz an die Erkenntnisvermögen zur Betätigung auslösen, und zwar in um so stärkerem Grade; je mehr der Mensch sich fortschreitend entwickelt; umgekehrt werden bei dem geistig geübten Subjekt die Gegenstände seiner Erkenntnis gleichzeitig die ästhetische Urteilsfällung hervorrufen, und zwar um so intensiver und bewußter, je vollendeter seine theoretische oder praktische Erkenntnis sich betätigt. Wie könnte nun dieses beständige Zusammenwirken sich vollziehen, ohne daß wechselsweise das begriffliche Erkennen und die spontanen Lust- und Unlustgefühle in Verkehr und Vergleich untereinander treten, sich gegenseitig kontrollieren und sich wechselsweise berichtigen? Und wie bildsam erweist sich insbesondere das Lust- und Unlustgefühl gegenüber jenen Einflüssen, das nach einem aristotelischen Worte geartet und bereit ist, gleichsam wie ein Kind auf die Stimme des Vaters so auf die Entscheidungen des Logos und Nous zu hören! In der Vorstellung von der Perfektibilität des Vermögens Lust- und Unlusturteile zu fällen, indem Verstandes- und Vernunfturteile inhaltlich in sie einfließen, liegt der Weg angezeigt, der zur Lösung des Problems führt, wie konstitutive Prinzipien a priori darin wirksam werden können und müssen.

Kant selbst sieht schon im ersten Paragraphen der Analytik des Schönen sich zu Konzessionen nach dieser Richtung gedrängt, die freilich, da sie im Grunde seinem System widersprechen, unklar genug gefaßt sind. So, wenn es

gleich in einer Anmerkung zur Überschrift heißt: „denn im Geschmacksurteil ist immer noch eine Beziehung auf den Verstand enthalten"; und weiter: „um zu entscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand aufs Objekt, zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) aufs Subjekt und das Gefühl der Lust oder Unlust desselben". Da es ihm immer nur um die negative Kritik zu tun ist, wonach das Geschmacksurteil von dem Zwange des Verstandes- und Vernunfturteils als rein subjektiv erlöst werden soll — wobei er sich im vollen und siegreichen Recht befindet —, so scheidet er nun aber andrerseits das Objekt und seine inhaltliche Wirkung auf die Empfindung von der Wirkung auf das Gefühl der Lust und Unlust völlig aus, indem er hinzufügt: „wodurch gar nichts im Objekt bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt".

Was heißt das: „das Subjekt fühlt sich selbst"? Bei Kant bedeutet es das Gefühl der von ihm hypothetisch angenommenen, aber nach ihrer Entstehung keineswegs erklärten Übereinstimmung der in die Auffassung aufgenommenen Form mit dem formalen Gesetz des Erkennens. Anders drückt Goethe das Wesen des Schönen aus: „Danke, daß die Gunst der Musen Unvergängliches verheißt: den Gehalt in deinem Busen und die Form in deinem Geist." Dem angeschauten Objekt gegenüber „fühlt sich das Subjekt", indem es den in der Form des Objekts gegebenen Gehalt in sich wiederfindet oder durch dessen Form zum Bewußtsein eines eigenen Gehaltes bestimmt wird, nach Gehalt und Form des Objekts, wie sie organisch und notwendig verbunden sind und einander gegenseitig fordern. Damit das Phänomen der Schönheit zustande komme, ist ebenso eine bestimmte Beschaffenheit des Objekts nach Gehalt und Form erforderlich, wie eine bestimmte Beschaffenheit des Subjekts, das jenes Verhältnis von Gehalt und Form bei dem Objekte in sich selbst wiederfinden muß. Sonst bleibt es dem Objekte gegenüber kalt und dieses ihm gegenüber tot. Das Epos Homers und des Sophokles Tragödien hatten ihre reine Wirkung bei einem verbildeten Geschlechte verloren und die Meisterwerke des griechischen Meißels hatten ihm nichts zu sagen, bis die Empfindung ihres Gehaltes die Lust an ihrer Form wieder erweckte und an ihnen das „Subjekt sich selbst fühlen" lernte! Kants Unterscheidung der objektiven Empfindung und der lediglich subjektiven Lust ist hinfällig. Beide sind an sich gleich subjektiv. Insofern sie aber durch reale Erscheinungen bestimmt werden und es doch eine Regel dafür geben muß (wenn dieselbe bei dem tatsächlichen Stattfinden der Empfindung und der sie begleitenden Lust oder Unlust auch keineswegs

erkannt zu werden braucht), ob und wie sie der objektiven Beschaffenheit des Gegenstands entsprechen, werden beide entweder in Übereinstimmung damit also rechtmäßig, oder im Gegensatz dazu, also mit Unrecht, erfolgen. In ihrer Gebundenheit an das für das Objekt nach seinem Gehalt und seiner Form bestimmende Gesetz liegt auch die Fähigkeit des durch die Empfindung und die damit verbundene Lust ausgesprochenen ästhetischen Urteils zur Allgemeingültigkeit aufzusteigen und die Bedingung derselben. Denn dieses Gesetz und die daraus fließende Regel gründen sich auf a priori geltende Prinzipien. Gleichwohl erfolgt jenes Urteil spontan, ohne Dazwischentreten der Erkenntnis dieser Prinzipien, die erst nachträglich aus der kritischen Analyse des die Lustempfindung erregenden Objekts gewonnen wird.

Auch die folgenden Sätze der Kantschen „Analytik des Schönen" haben ihre unschätzbare Wirkung lediglich durch ihren negativen Gehalt geübt, durch die Ausschließung der Didaktik und der Moral einerseits und des sinnlichen Begehrens andrerseits aus der Ästhetik. Sie lauten: „Das Wohlgefallen am Angenehmen sowie am Guten ist mit Interesse verbunden: das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse: Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön."

Durch die absolute Setzung ihrer nur relativ geltenden Negation aber haben diese Schlüsse die Saat zu neuen schweren Irrtümern gelegt, Irrtümern, die in völlig konsequenter Entwicklung mit den Fehlschlüssen der Kantschen Ethik zusammenhängen.

Wenn man auch die weitgefaßte Definition Kants gelten läßt, „Interesse wird das Wohlgefallen genannt, das wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden", so folgt daraus doch keineswegs die Ausschließung des Interesses aus dem ästhetischen Wohlgefallen. Das Interesse an der Existenz des Objekts, sagt Kant, hat als solches „immer Beziehung aufs Begehrungsvermögen": das ästhetische Wohlgefallen begleitet nur die Vorstellung des Gegenstands, so gleichgültig das Subjekt auch in Ansehung der Existenz desselben sein mag. Das ist nur richtig, insofern die Existenz des Objekts entweder von den Sinnen zu ihrer Befriedigung verlangt wird oder von der Vernunft zur Erfüllung ihrer Forderungen. Aber wie schon die theoretische Erkenntnis von einem Lustgefühl begleitet wird, das rein aus ihrer bloßen Betätigung entspringt, unabhängig von der Frage, ob ihre Resultate reale Existenz gewinnen, das gleichwohl jedoch notwendig aus sich selbst heraus das Interesse

erzeugt und also von diesem begleitet wird, daß sein Gegenstand Realität erlange: geradeso kann nicht allein, sondern muß das Wohlgefallen am Schönen unmittelbar mit dem Interesse an dessen Existenz verbunden sein. Aus diesem mit der Lust am Schönen vereinigten Interesse entsteht die Liebe zum Schönen. Nur daß dieses ästhetische Interesse in seiner Reinheit sich völlig frei halten muß sowohl von dem sinnlichen als von dem theoretischen und moralischen. In jedem dieser vier Gebiete ist das Verhältnis zwischen dem Wohlgefallen und dem Interesse ein verschiedenes: in dem ästhetischen Gebiet liegt der ganz besondere Fall vor, daß ganz ebenso wie auf dem sinnlichen Gebiet der Bestimmungsgrund des Interesses in dem Wohlgefallen selbst liegt, das unmittelbar als Urteil entscheidet; daß aber im Gegensatz zu diesem das Interesse selbstlos, d. h. ohne Beziehung auf das sinnliche Begehren bleibt; daß aber andrerseits bei ihm die Bestimmung nicht durch Erkenntnisgründe erfolgt, wie bei dem Interesse am Wahren und Guten, sondern spontan in dem Auftreten des Wohlgefallens selbst eine aprioristisch gültige Bestimmung gelegen und durch dessen Entscheidung unmittelbar gegeben ist. Die Kantschen Sätze sind also allein richtig, sofern sie verlangen, daß das Interesse dem Wohlgefallen nicht als bestimmend vorausgehe, sie sind aber durchaus falsch, indem sie in Abrede stellen, daß mit dem Auftreten des ästhetischen Wohlgefallens das Interesse an seinem Gegenstande unmittelbar und notwendig verbunden sei. Gerade das aber leugnet Kant ganz ausdrücklich. In einer Anmerkung beschäftigt er sich mit dem Wortspiel von „interessiert" und „interessant": „ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressiert, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf kein Interesse, aber es bringt ein Interesse hervor; dergleichen sind alle rein moralische Urteile. Aber die Geschmacksurteile begründen auch gar kein Interesse. Nur in der Gesellschaft wird es interessant, Geschmack zu haben." Wie sollte das Schöne nicht ein Interesse begründen, daß es als solches existiere? Kant will das nur für das Gute gelten lassen. Seine ganze Stellung zum Guten wie zum Schönen wird dadurch gekennzeichnet; denn am Ende gibt es sogar ein sehr wohl begründetes Interesse daran, daß das Gute auch schön sei!

Die Grundlagen seiner Theorie über die „Empfindung" des Angenehmen und des „Gefühles" der Lust entwickelt Kant in dem dritten Paragraphen der Analytik des Schönen; hier zeigt sich deutlich, wie er zu seiner Geringschätzung der Neigung und zu seiner Meinung von der reinen Subjektivität des ästhetischen Urteils gelangt. Empfindung nennt er die objektive Vorstellung, als Wahrnehmung eines Sinnes; Gefühl der Lust oder Unlust jenen Vorgang, bei dem die Vor-

stellung „lediglich aufs Subjekt bezogen" wird, wobei es nämlich das Zusammenstimmen derselben mit dem Erkenntnisvermögen gewahr wird. Durch die „Empfindung" allein wird „Neigung" erzeugt: ihr Gegenstand „vergnügt", und zwar ganz „ohne ein Urteil über die Beschaffenheit des Objekts". Sehr charakteristisch jedoch läßt es Kant an einer positiven Definition dessen, was er nun „Gefühl der Lust und Unlust" nennt, fehlen; es bleibt bei den negativen Bestimmungen, daß diese „subjektive Empfindung" „zu keinem Erkenntnisse dient", und daß durch sie „kein Gegenstand vorgestellt" wird.

Der deutsche Sprachgebrauch ist nicht geeignet, auf diesem Gebiete Klarheit zu schaffen; Kant selbst hält die Bezeichnungen „Empfindung" und „Gefühl" nicht konsequent auseinander. Sehr viel klarer verfährt die griechische Sprache, wenn sie die Sinneswahrnehmung „Aisthesis" nennt und den damit in dem Empfindungsvermögen verbundenen Veränderungsvorgang als „Pathos" bezeichnet. Indessen ist es auch im Deutschen angänglich, diesem Vorbilde folgend, zu bestimmten Unterscheidungen zu gelangen.

Mit jeder Wahrnehmung eines Objekts durch die Sinne ist unmittelbar und notwendig eine Bestimmung des seelischen Bewußtseins nach Lust oder Unlust verbunden, je nach der Beschaffenheit des Objekts in stärkerem oder schwacherem Grade, zunächst ganz unbewußt, bei zunehmender Erfahrung immer bewußter und in deutlicherer Eigenart, so daß zwischen den Sinneswahrnehmungen und den durch sie ausgelösten Lust- oder Unlustäußerungen im Gemüt je nach der Beschaffenheit des erregenden Objekts sich ein gewohnheitsmäßig festes Verhältnis herausstellt. Bei der Wandlung dieses Vorganges jedoch aus dem Unbewußten zum Bewußten durch Erfahrung und Gewohnheit treten die gesamten Vermögen der Seele in ununterbrochene und gemeinsame Wirksamkeit. Es wäre überflüssig hier darauf zu verweisen, wie zunächst dadurch die Sinne selbst dazu erzogen werden die Täuschungen, denen sie ihrer Natur nach unterworfen sind, zu vermeiden und mehr und mehr zu richtigen Wahrnehmungen sich zu bilden. Wesentlicher ist es hervorzuheben, wie auch jeder Fortschritt in der Entwicklung der sogenannten oberen Seelenvermögen, der Verstandeserkenntnis und der Vernunft- und Willenserstarkung unmittelbar und von selbst einen entscheidenden Einfluß darauf gewinnt, ob die Beschaffenheit des Objekts die Seele zur Lust oder Unlust bewegt und demnach sie zur Neigung oder Abneigung bestimmt. Immer aber bleibt die solchermaßen gefällte Entscheidung unmittelbar, da die Instanz, von der sie ausgeht, doch immer die unmittelbar durch die Sinneswahrnehmung ausgelöste Seelenbewegung bleibt, mag auch durch Erfahrung, Gewohnung, von außen erfahrene oder von

innen erworbene Erziehung dieser Vorgang die energischsten Einwirkungen erfahren haben. Mag man nun auch mit Kant diesen „spontanen" Vorgang im Urteil der Äisthesis, ein „ästhetisches Urteil" vergleichsweise nennen, so darf doch nicht vergessen werden, daß es nicht die Äisthesis, die Sinneswahrnehmung, ist, welche urteilt, sondern daß die urteilende Instanz vielmehr die mit der Wahrnehmung notwendig verbundene Entscheidung der Seele zu Lust oder Unlust ist. Daß sie ohne Reflexion erfolgt, daß dieses „Urteil" sich nicht auf bewußte Gründe stützt, versteht sich dann von selbst. Ebenso aber auch, daß in solchem Urteil unendlich vielmehr mitspricht als die bloße Sinnentätigkeit, obwohl auch diese immerfort dabei ihre Stimme behauptet, und zwar eine wesentlich entscheidende, da sie immerfort der vermittelnde Faktor bleibt. Sie vermittelt die Aufnahme der Zeichensprache, die in den sinnlich wahrnehmbaren Objekten gegeben ist, der Entscheidung des Seelenbewußtseins zu Lust oder Unlust, die ihrerseits unter den Gesamteinfluß der Entwicklung aller Seelenvermögen fortwährend gestellt bleibt.

Das Attribut, das danach den sinnlichen Objekten vor diesem Tribunal überhaupt beigelegt wird, lautet angenehm oder unangenehm. Dieses Attribut differenziert sich jedoch je nach den Objekten und je nach den bei der Entscheidung von selbst einfließenden Einwirkungen sehr vielfach; ebenso vielfach verschieden ist die Art, wie seine Prädizierung Begehren oder Neigung hervorruft.

Schon innerhalb der bloßen Sinnesentscheidungen macht es einen bedeutenden, ja unendlichen Unterschied, ob es sich um den Geschmack im eigentlichen Sinne handelt, wo also der Gaumen entscheidet, oder um den Geruch oder um die Beurteilung von Farben oder Tönen. Überall aber tritt es auch hier schon hervor, daß die Urteilsfällung zwar tatsächlich immer subjektiv ist und bleibt, daß sie aber nichtsdestoweniger Gesetzen unterworfen ist, daß sie als objektiv richtig oder unrichtig zu gelten hat; seien diese Gesetze nun hygienisch und als solche mehr oder minder dunkel, wie die instinktive Nahrungswahl der Tiere solche erweist, oder seien sie in höherem Grade erkenntnismäßig erweisbar, wie z. B. die Qualität der Töne nach Reinheit und Konsonanz.

Je mehr aber die Beschaffenheit der Objekte an Analogie zu der Tätigkeit der oberen Seelenvermögen zunimmt, wie z. B. durch Qualität und Harmonie der Farben und Töne, durch Symmetrie und Proportion der Formen, je mehr sie gar von der Einwirkung jener in sich aufgenommen hat, wie z. B. in Bewegung und Ausdruck, desto stärker tritt bei dem spontanen Lust- oder Unlusturteil der von den oberen Seelenvermögen empfangene Einfluß in

Aktion, desto mehr fallen die Urteilsentscheidungen also unter die Kritik nach Prinzipien a priori, werden unabhängig von den wechselnden Dispositionen des Subjekts und werden nach unveränderlichen Gesetzen allgemein und notwendig verbindlich.

Das allgemeine Gattungsprädikat aller Lusturteile ist angenehm; im engeren Sinne verbleibt es dem bloß sinnlichen Geschmacksurteil; von da steigert es sich etwa durch die Bezeichnungen reizend und gefällig zu den Prädikaten schön, rührend, erhaben mit ihren mannigfachen Gradationen und Modifikationen.

VI.

Wie bestehen vor einer Prüfung nach diesen Voraussetzungen die weiteren Sätze von Kants Analytik des Schönen? Im § 4 heißt es: „Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt. Wir nennen einiges wozu gut (das Nützliche), was nur als Mittel gefällt; ein anderes aber an sich gut, was für sich selbst gefällt." Das ist handgreiflich falsch. Das Nützliche wird nach logischen Begriffen, das an sich Gute nach Vernunftprinzipien definiert und beurteilt; daß es gefällt, gehört nicht zu seiner Wesensdefinition, ebensowenig wie es zum Wesen eines Sechsecks oder einer Ellipse gehört, daß sie gefallen; das Wohlgefällige der Erscheinung ist lediglich ein ihnen zukommendes, freilich notwendig zukommendes Attribut. Zugesprochen kann es ihnen aber nur von dem Vermögen der Lust- und Unlustempfindung werden, also einzig von dem Tribunal des ästhetischen Urteils. Und zwar geschieht dies keineswegs von einem als solchem angeborenen Vermögen an sich, wovon die Erfahrung das Gegenteil beweist; sondern von diesem Vermögen, sofern es zu solchem Geschäft erzogen und entwickelt ist.

Noch größer ist die Verwirrung in dem folgenden Abschnitt des § 4: „Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu sein. So wird man gemeiniglich sagen, alles (vornehmlich dauerhafte) Vergnügen ist an sich selbst gut, welches ungefähr so viel heißt, als dauerhaft angenehm oder gut sein, ist einerlei." Das sei fehlerhafte Wortvertauschung. „Das Angenehme, das, als ein solches, den Gegenstand lediglich in Beziehung auf den Sinn vorstellt, muß allererst durch den Begriff eines Zwecks unter Prinzipien der Vernunft gebracht werden, um es, als Gegenstand des Willens, gut zu nennen." Beim Guten sei immer die Frage, ob es bloß mittelbar, als oder unmittelbar gut sei, beim Angenehmen könne hierüber keine Frage sein, da es immer etwas bedeute, was unmittelbar gefällt. Man sieht, Kants ganze Beweisführung richtet sich nur auf die Feststellung, daß die Begriffe des Guten und Angenehmen

verschieden sind, was unzweifelhaft richtig ist; er läßt aber die Frage gänzlich außer acht, ob und wie sie zusammentreffen können. Es entgeht ihm daher völlig, daß die beiden verschiedenen Beurteilungsarten, nämlich die des Vernunfturteils nach Prinzipien, beziehungsweise die des Verstandesurteiles nach Begriffen, und die Entscheidung nach Lust- und Unlustgefühl auch auf ein und denselben Gegenstand gerichtet sein und, zwar von verschiedenen Seiten kommend, doch in dem gleichen Resultat sich vereinen können. Das geschieht dann, wenn die Gegenstände der beiden ersten außer der ihnen eigenen inneren Qualität, wonach sie vor dem für sie zuständigen Urteil bestehen, auch noch diejenige äußere Beschaffenheit besitzen, daß sie durch ihre sinnliche Erscheinung das Lusturteil in den Stand setzen, eine mit jenen beiden andern Urteilen übereinstimmende Entscheidung zu fällen. Dies Urteil erfolgt unmittelbar, während die beiden andern mittelbar nach Gründen entscheiden.

Das Verhältnis ist also dieses: das Angenehme kann auch dem Guten widersprechen; dann wird es eben sich nicht als „dauerhaft" erweisen; dagegen wird das Gute, sofern es nur in sinnfälliger Gestalt erscheint, immer das ästhetische Urteil des Gefälligen, des Angenehmen im weitesten Sinne auszulösen die Kraft haben; Sache des Subjekts ist es, die Fähigkeit des entsprechenden ästhetischen Urteils zu erwerben. Erst bei der nachträglichen kritischen Prüfung auf seine Richtigkeit kämen dabei Zweckbegriffe in Betracht. Wenn daher Kant definierte: „Gut ist das, was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt", so erweist sich als das Richtige vielmehr die umgekehrte Definition: Das Schöne ist das Gute, das in sinnlicher Erscheinung gefällt, und zwar als wohlgefällig beurteilt wird, insofern es gut ist, d. h. insofern es durch seine Form als solches unmittelbar durch die Wahrnehmung erkennbar ist. Oder kurz: „Schön ist das ästhetisch als wohlgefällig erscheinende Gute."

Hier erhebt sich wieder die entscheidende Frage, wie kann das geschehen? wie kann das an sich Gute in sinnlich erscheinenden Merkmalen sich als solches unmittelbar zu erkennen geben?

Bei der Untersuchung dieser Frage offenbart sich der zweite große Irrtum Kants, der neben seiner prinzipiellen Unterschätzung des Wesens der Neigung und des Gefühls den ganzen Gang der Untersuchung in der Kritik der ästhetischen Urteile verwirrt, der die Lösung aller Haupt- und Nebenfragen aufs höchste erschwert, ja unmöglich macht. Kants Untersuchung setzt da ein, wo er das Problem am einfachsten anzutreffen meint, bei der pulchritudo vaga, d. h. also bei der bloßen Formenschönheit, bei der Wohlgefälligkeit solcher Erscheinungen,

mit denen kein bestimmter Begriff verbunden werden kann. Gerade hier aber ist es am schwersten zu definieren, und zwar nur indem es in Analogie zu dem Problem der pulchritudo fixa oder adhaerens gesetzt wird, wo es allein erkannt werden kann.

In welche unlösbaren Schwierigkeiten die Kritik der ästhetischen Urteilskraft damit kommt, da sie beständig mit der Formel einer „Reflexion auf Begriffe ohne einen Begriff" zu operieren hat, zeigt wieder der § 4 sogleich im Beginn: „Um etwas gut zu finden, muß ich jederzeit wissen, was der Gegenstand für ein Ding sein solle, d. i. einen Begriff von demselben haben. Um Schönheit woran zu finden, habe ich das nicht nötig. Blumen, freie Zeichnungen, ohne Absicht ineinander geschlungene Züge, unter dem Namen des Laubwerks, bedeuten nichts, hängen von keinem bestimmten Begriffe ab, und gefallen doch." Dies ist unzweifelhaft richtig; aber es enthält wieder nur die negative Bestimmung, daß das ästhetische Urteil ohne einen vorgängigen Begriff gefällt wird. Zur Erklärung des Problems, wie das zugeht, führen diese Sätze nicht. Wie weit sie jedoch davon entfernen, zeigen schon die unmittelbar folgenden Sätze: „Das Wohlgefallen am Schönen muß von der Reflexion über einen Gegenstand, die zu einem Begriffe (unbestimmt welchem) führt, abhangen, und unterscheidet sich dadurch auch vom Angenehmen, das ganz auf der Empfindung beruht." Zu dieser widerspruchsvollen Konstruktion einer „Reflexion, die ohne Begriffe zu einem Begriffe führt" als einem unmittelbar, a priori und als solche fertig in der bloßen Anschauung vorhandenen Vermögen sieht sich Kant vornehmlich deshalb gezwungen, weil seine Untersuchung grundsätzlich von dem Phänomen des Wohlgefallens an begrifflosen Erscheinungen ihren Ausgang nimmt, statt den umgekehrten Weg einzuschlagen.

Die Frage, wie kommt jene „Reflexion", die bei Kant doch ein Bewußtsein der „Zusammstimmung einer Anschauung mit dem Erkenntnisvermögen" bedeuten soll, die Frage, wie kommt jenes absolute, allgemein verbindliche Prinzip in den Vorgang der Gefühlsentscheidung zur Lust hinein, kann einzig ihre Aufklärung erhalten, wenn man das Grundphänomen des Schönen statt in der pulchritudo vaga vielmehr in solchen Erscheinungen und Vorgängen erblickt, deren Form durch seelische Kräfte, d. i. mehr oder minder erkennbare begriffliche oder ideele Vermögen tatsächlich bestimmt ist oder doch als so bestimmt erscheint. Die zweite Alternative zeigt schon an, wie das an seelisch bestimmten Formen geübte ästhetische Urteil — und diese Übung tritt schon mit dem ersten Gebrauch des Anschauungsvermogen ein, schon mit dem Blick des Kindes auf das Antlitz der Mutter und

dessen leiseste Veränderungen — von diesen auch auf solche Formen angewandt werden kann, in denen die vorgängige seelische Bestimmung nur durch Analogie gefunden oder in die sie nur durch Supposition übertragen wird.

Die Vorgänge bei dieser „Übung" lassen sich nun aber durchaus übersehen und auch bis zu einem gewissen Grade ganz bestimmt erkennen, wenn auch ihre letzten und innersten Gründe wohl immer der deutlichen Analyse entzogen bleiben werden.

Alle Erscheinungen und Vorgänge, denen eine begrifflich festzustellende Richtigkeit oder Güte zugrunde liegt, erzeugen, schon sofern sie als solche durch begriffliche Abstraktion erkannt werden, notwendig ein diese Tätigkeit selbst als solche begleitendes Lustgefühl. Lange jedoch, bevor eine derartige begriffliche Erkenntnis ihnen gegenüber stattfinden kann, werden sie „im Gemüt" erfahren, d. h. regen sie die in der Seele dem Vermögen nach, der ihrer Entwicklung harrenden Anlage nach, vorhandene Erkenntniskraft des Richtigen und Guten zur Betätigung an, die stets mit einem, wenn auch zunächst dunklen, Lustgefühl verbunden ist. Diese in einen Knoten verschlungene allseitige Übung der gesamten Seelenkräfte geht in der Weise vor sich, daß dabei jede der einzelnen, später auch zu gesonderter Anwendung erstarkenden Kräfte von den andern gestützt, geschärft, kontrolliert, mit einem Worte erzogen und zur Selbständigkeit herangebildet wird. Für sie alle jedoch — und hier ist man wieder ganz auf Kantschem Boden — ist die Anschauung die erste und fernerhin immerfort fließende Quelle des Wachstums und der Vergewisserung, wodurch die zunächst leeren Formen ihren Inhalt gewinnen. Indem aber die Anschauung den sog. oberen Seelenkräften das Material liefert, das jene zur Tätigkeit erweckt und von ihnen sofort in irgend einer Weise geformt dem allgemach sich bildenden Bewußtsein überliefert wird, empfängt sie von ihnen die Form, d. h. ein durch ihre Prinzipien bestimmtes Moderamen, das „ohne Begriffe" in der Art, wie die Anschauung ins Bewußtsein tritt, wirksam wird und in dem Auftreten des Lust- oder Unlustgefühls unmittelbar sich äußert. Der Gattung nach ist also das so entstehende Lustgefühl demjenigen gleich, das bei der begrifflichen Arbeit der Verstandestätigkeit, diese gleichsam krönend, auftritt und das ebenso das vernunftgemäße Handeln begleitet; der Art nach ist es von diesem verschieden. Denn es tritt unmittelbar ein, es wird ohne Begriffe gewonnen, es wird mühelos erworben, sofern man die ästhetische Energie, die Betätigung des sinnlichen Anschauungsvermögens und die Aufnahme des Sinneneindrucks in das Bewußtsein nicht als Mühe ansieht. Die Fällung des ästhetischen Urteils gegenüber dem schönen Objekt kann aber um so weniger als eine Mühe bezeichnet

werden, als es ja eben in dem durch die sinnenfällige Beschaffenheit dieses Objekts ausgelöste Lustgefühl besteht, mit der darin gelegenen Entscheidung identisch ist. Wer sähe nicht, daß diese drei Arten der Lustbetätigung, der dramatischen, der ethischen und der ästhetischen, sich wechselweise ergänzen, fordern und berichtigen: daß ferner, wer die Erfahrung der einen besitzt, welche ihrer Natur nach unverlierbar erworben wird, dieselbe unfehlbar, spontan und notwendig auch für die andern zur Äußerung bringen wird und zwar in um so höherem Grade, je reiner und bestimmter sie auf jedem dieser Gebiete auftritt. Natürlich ist die Frage, auf welchem Gebiete sie zumeist und die Art, wie sie dort auftritt, abhängig von der spezifischen Anlage des Individuums und von dem Grade ihrer Ausbildung. Damit also das ästhetische Urteil seine höchste Entwicklung erreiche, die Geschmacksbildung eine vollendete sei, muß zu den hochentwickelten Vermögen des Verstandes und der Vernunft eine vorzügliche Beschaffenheit der Sinnesorgane und ihre durch Übung erlangte höchste Fertigkeit treten. Ohne die vorausgegangene Verstandes- und Vernunftbildung samt der damit verbundenen Gefühlserfahrung kann die ästhetische Urteilsfällung nicht in adäquater und allgemein verbindlicher Weise funktionieren: das Subjekt bliebe dann roh. Ebensowenig aber kann sie dazu gelangen ohne die Übung und Kultur des Anschauungsvermögens. Durch starke Bevorzugung der beiden andern Vermögen kann es geschehen, daß das ästhetische Vermögen unentwickelt bleibt, wenn man nämlich der Anschauung überhaupt sich enthält und die damit verbundene Lust und erworbene Neigung gering schätzt. Dies wird in natürlichen Lebensverhältnissen schwer eintreten; der hohe Vorzug der griechischen Kultur lag in der ebenmäßigen Übung und Schätzung der allseitigen Seelenvermögen. Bei künstlicher Lebensgestaltung jedoch tritt leicht eine Überschätzung der reinen Geistestätigkeit ein, so daß nicht allein die Kunstbetrachtung, sondern auch die Anschauung der sinnlichen Naturobjekte und der Lebensvorgänge selbst stark vernachlässigt wird. Dann wird das Subjekt einseitig, es wird zum Verstandes- oder Vernunftpedanten. Kant selbst ist von einem gewissen Grade solcher theoretisch-moralischen Einseitigkeit nicht freizusprechen. Deshalb mußte Schiller auch in der Beurteilung des Moralischen so weit über ihn hinausgehen, weil er im Ästhetischen ihm so hoch überlegen war: denn ein Defekt auf einer für den ganzen Menschen so unentbehrlichen Seite muß einen Mangel bedeuten, der zugleich auf allen Gebieten sich fühlbar macht.

Nach den obigen Ausführungen zeigt sich das Unzutreffende in der (im § 5) von Kant angestellten „Vergleichung der drei spezifisch verschiedenen Arten des Wohlgefallens". Es heißt dort: „Das Angenehme und Gute haben

beide eine Beziehung aufs Begehrungsvermögen, und führen so ferne, jenes ein pathologisch bedingtes (durch Anreiz, Stimulos), dieses ein reines praktisches Wohlgefallen bei sich, welches nicht bloß durch die Vorstellung des Gegenstandes, sondern zugleich durch die vorgestellte Verknüpfung des Subjekts mit der Existenz desselben bestimmt wird. Dagegen ist das Geschmacksurteil bloß kontemplativ, d. i. ein Urteil, welches, indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes nur seine Beschaffenheit mit Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält". Hier sind zwei verschiedene Gesichtspunkte zusammengeworfen. Allerdings ist das Geschmacksurteil kontemplativ, was im Grunde ein identisches Urteil involviert; ein Urteil, das unmittelbar aus der Anschauung entsteht, ist eben ein Betrachtungsresultat. Ihm stehen als „verschiedene Arten des Wohlgefallens" aber nicht gegenüber die Beurteilung des sinnlich Angenehmen und des praktischen Guten an sich, welche, die eine aus der Betätigung der Sinnesorgane an realen Objekten, die andre aus der Betätigung des vernünftig bestimmten Erkenntnisvermögens hervorgehen, sondern in den Vergleich mit der das ästhetische Urteil ausmachenden Lust ist nur das ebenfalls kontemplative Lusturteil über Gegenstände zu stellen, die in der Realität dem tatsächlichen Sinnengenuß dienen oder in den Bereich der Vernunfterkenntnis gehören. Denn es kann kein Zweifel sein, daß beide Arten von Gegenständen auch in der „bloßen Vorstellung" und „indifferent", ob sie reales Dasein haben, „kontemplatives Wohlgefallen" zu erregen die Kraft haben. Dies sind „die spezifisch differenten Arten des Wohlgefallens", denen Kants Untersuchung zu gelten hätte. Und diese Untersuchung ergibt ein ganz andres Resultat. Diese Arten des Wohlgefallens unterscheiden sich erstens nach der Beschaffenheit ihrer Objekte und zweitens nach dem Verhalten des Subjektes denselben gegenüber. Die Phantasievorstellung von Gegenständen niederen Sinnenreizes oder ihre Betrachtung in künstlicher Nachbildung wird das rohe Geschmacksurteil vergnügen, das gebildete abstoßen. Umgekehrt werden feinere Sinnenreize wie z. B. Farben- und Schallwirkungen auch ohne seelischen tieferen Gehalt das gebildete Geschmacksurteil immer noch wohlgefällig beschäftigen, während sie das rohere unberührt lassen. Dagegen wird der für die Anschauung sinnenfällig gewordene Gehalt des Wahren und Guten — und so allein kann er Gegenstand des „kontemplativen" Urteils werden, sei es in der Phantasie oder in der durch sie vermittelten künstlerischen Darstellung — den gebildeten Geschmack mit der doppelten Kraft des sinnlich Wohlgefälligen und des das Verstandes- und Vernunfturteil begleitenden Wohlgefallens vergnügen, mit der Kraft des sinnlich und ethisch Lustvollen zugleich, während hier das rohe Ge-

schmacksurteil entweder gar nicht beschäftigt oder doch nur rein stofflich und sinnlich gereizt wird.

Falsch ist danach die Kantsche Unterscheidung: „Angenehm heißt Jemandem das, was ihn **vergnügt**: schön, was ihm bloß **gefällt**: gut, was **geschätzt**, d. i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird". Was gefällt, vergnügt auch, man müßte dann willkürlich den letzteren Ausdruck lediglich auf den effektiven Sinnengenuß des Stofflichen einschränken; mit welchem Recht jedoch und wie es gefällt und vergnügt, das hängt davon ab, inwieweit das in dem kontemplativen Lusturteil zugleich enthaltene Wertschätzungsurteil durch die in dem Anschauungsobjekt enthaltene Qualität begründet ist, andrerseits inwieweit die darin sich äußernde ästhetische Urteilsfähigkeit des Subjektes diesem Gehalte gerecht wird.

Von welcher grundlegenden Wichtigkeit jedoch gerade diese Unterscheidungen sind, zeigt sich sogleich in den Konsequenzen, die Kant daranknüpft: „Daher könnte man von dem Wohlgefallen sagen: es beziehe sich in den drei genannten Fällen auf Neigung oder Gunst oder Achtung. Denn **Gunst** ist das einzige freie Wohlgefallen. Ein Gegenstand der Neigung und der, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus oder bringt eins hervor und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, läßt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein."

Diese Sätze vornehmlich und ihre beständige Wiederkehr in den weiteren Ausführungen der Kritik der ästhetischen Urteilskraft haben einen höchst verhängnisvollen Einfluß auf Schillers ästhetische Theorien ausgeübt. Er ließ sich durch sie dazu verleiten seine Untersuchungen ganz auf diesen Begriff der Freiheit des ästhetischen Urteils zu gründen, freilich indem er ihm nun doch einen theoretischen Vernunftgehalt zu substituieren suchte und dadurch zu neuer irrtümlicher Vermischung des rein ästhetischen Verhaltens mit ethisch-praktischem Verhalten sich veranlaßt fand. Kants Begriff der Freiheit ist in diesem Zusammenhange abermals ein bloß negativer: er bedeutet nichts als die Ausschließung des effektiven Sinnengenusses und der praktisch-ethischen Betätigung gegenüber dem realen Objekt. Beides ist aber schon von selbst in dem bloß kontemplativen Verhalten gegenüber allen Arten von bloß sinnlich angeschauten Objekten ausgeschlossen. Positiv ist in dem Satz vom „freien Wohlgefallen" nichts ausgesprochen, als was ohnehin besteht, daß es ein aus der

bloßen Betrachtung entspringendes Lustgefühl gibt. Daß mit einem solchen jedoch Neigung notwendig verbunden ist, wurde oben schon erörtert. In der durch das ästhetische Lusturteil begründeten **Neigung** können aber alle denkbaren Arten von **Gunst** und **Achtung** enthalten sein, je nach der Beschaffenheit der Objekte und nach der Fähigkeit des Subjekts, der spezifischen Qualität der Objekte mit dem korrespondierenden Lustgefühl zu entsprechen. Von diesen beiden Instanzen hängt es ab, ob Lust und Neigung im bloß Sinnlichen befangen bleiben, oder ob sie sich zur „freien" (d. i. kontemplativen) Gunst läutern und zur „freien" Achtung veredlen. Aus beiden entstünde dann die Liebe im höchsten und reinsten Sinne. Der Begriff der **Freiheit** käme dabei aber auch in seiner vollen positiven Bedeutung zur Geltung: die unmittelbar und spontan erfolgende Äußerung des Lustgefühls und die ihr von selbst entströmende Neigung erschienen als die höchste Manifestation der gesamten, zum Maximum ihrer Vermögen entwickelten Persönlichkeit, sie erfolgte daher in unbewußter und doch notwendiger und allgemein verbindlicher Übereinstimmung mit den Prinzipien a priori, mit den Begriffen des Wahren und den Ideen des Guten. Sie bliebe aber dennoch in jedem einzelnen Falle gebunden an die Beschaffenheit des Objekts, der durch die bloße Anschauung seiner sinnlichen Form gerecht zu werden das Subjekt sich in den Stand gesetzt hat.

Die Bestimmung Kants „schön ist, was ohne alles Interesse gefällt", ist also falsch. Ausgeschlossen bei dem Wohlgefallen am Schönen ist nur das praktische Interesse an der stofflichen realen Gegenwart seines Objekts; dagegen ist das Wohlgefallen am Schönen als an einem vorgestellten Gegenstande der Betrachtung vielmehr aufs Innigste und Notwendigste verknüpft mit dem höchsten Interesse an der Form seiner sinnlichen Erscheinung und dem Gehalte, den sie offenbart; und mit demselben Interesse muß die daraus unmittelbar entspringende Neigung darauf sich richten, daß die Vorstellung des Schönen auch reale Existenz gewinne.

Danach korrigieren sich auch die Schlüsse, die Kant aus dem „zweiten Moment" des Geschmacksurteils folgert: „das Schöne ist das, was ohne Begriff als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird". Er schließt: mit dem logischen Urteil hat das ästhetische die Allgemeingültigkeit gemein, die doch bei ihm aus Begriffen nicht entspringen kann. „Denn von Begriffen gibt es keinen Übergang zum Gefühle der Lust und Unlust (ausgenommen in reinen praktischen Gesetzen, die aber ein Interesse bei sich führen, dergleichen mit dem reinen Geschmacksurteil nicht verbunden ist). Folglich muß

dem Geschmacksurteile, mit dem Bewußtsein der Absonderung in demselben von allem Interesse, ein Anspruch auf Gültigkeit für Jedermann ohne auf Objekte gestellte Allgemeinheit anhängen, d. i. es muß damit ein Anspruch auf subjektive Allgemeinheit verbunden sein."

Es gibt allerdings einen „Übergang von Begriffen zum Lustgefühl", insofern der Inhalt der Begriffe den Grund desselben enthält, d. h. insofern das, was erkennbar freilich nur durch Begriffe oder Ideen ist, in sinnenfälliger Erscheinung ein Objekt für das Lustgefühl wird, womit dann ein Interesse auch notwendig verbunden ist. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit beruht, wie bei der Erkenntnis auf ihrer Richtigkeit, so bei dem Lusturteil auf seiner Berechtigung, und diese entsteht aus dem richtigen Verhalten des Subjekts gegenüber der entsprechenden Beschaffenheit des Objekts.

Hier ist der Ort auf die oben gestellte Frage einzugehen, ob Kant recht hatte das Problem der Schönheit am einfachsten gestellt in der pulchritudo vaga zu finden, oder ob die umgekehrte Methode die richtige ist, es vielmehr in der pulchritudo fixa oder adhaerens zu suchen.

In der geschichtlichen Entwicklung wie immer wieder in der Entwicklung jedes einzelnen Menschen tritt das Phänomen des Wohlgefallens am Schönen allemal zuerst auf bei der Wahrnehmung psychischer Wirkungen, wie sie in den Vorgängen und Erscheinungen des Lebens sinnenfällig werden. Solche wohlgefällig erfahrene Wirkungen in der Vorstellung zu wiederholen wird der Sinn nicht müde: Mythe, Sage, Märchen, Volkslied, älteste Epik sind dessen Zeugnis. Der innere Sinn der Handlung prägt sich in Zügen des Antlitzes, in Bewegung und Haltung der Gestalt, d. i. in der Form der Erscheinung aus und wird als solche liebgewonnen, in der Vorstellung wiederholt, endlich nachahmend frei hervorgebracht. Hier liegt der Anfang und Ursprung der Kunst; und in solchem Sinne hat das so unendlich viel gemißbrauchte, so verhängnisvoll mißverstandene Wort von der „Nachahmung", der Mimesis, seine volle, unerschöpflich fruchtbare Geltung.[1] Formen und Figuren sind die Zeichen, in denen Empfindungsvorgänge und Gemütsbeschaffenheit sich kundgeben; es entsteht eine Zeichensprache, in der jene für diese eintreten, und die von selbst einem jeden geläufig wird, die er ohne Begriffe unmittelbar versteht und deren er sich auch so bedient. So übt sich der Sinn in Formen der Erscheinung Ähnlichkeiten, Analogien mit psychischen Vorgängen und Beschaffen-

1) Vgl. hierzu des Verf. „[illegible] der Poetik [illegible] der Theorie der Dichtkunst. [illegible] 1887. 2. 91. [illegible] 1901, 9819.

heiten zu entdecken. Hier liegt der Schlüssel für das Verständnis des geheimnis- und wundervollen und doch natürlichen und unlöslichen Zusammenhanges zwischen Formen, Farben, Klängen der sinnlich erscheinenden Welt mit den feinsten Veränderungen, den kompliziertesten Zuständen der Welt des Gemütes und des Geistes. Die kleinste Veränderung in den Zügen des Antlitzes, in der Haltung der Gestalt, die leiseste Vibration der Stimme ist schon dem dämmernden Bewußtsein des Kindes unmittelbar verständlich und bringt mit unfehlbarer Gewißheit das entsprechende Lust- und Unlusturteil bei ihm hervor. Dabei lassen sich die Beschaffenheiten in den stattfindenden Veränderungen des erregenden Objektes bis zu weitgehenden Graden begrifflich erkennen und bestimmen.

Sogleich aber an der Schwelle des ersten dämmernden Bewußtseins treten diese Vorgänge in die engste Verbindung mit einer andern Reihe von Vorgängen: und erst in dieser Verbindung erschließt sich die Möglichkeit der genaueren Analyse jenes Phänomens, das wir das Wohlgefallen am Schönen nennen.

Weit früher und schneller, als sich an der Erfahrung der sinnlichen Welt die a priori vorhandenen Vermögen der Begriffe und der Ideen zu entfalten beginnen, übt und entwickelt sich an ihr naturgemäß das Vermögen der Sinne und gewöhnt sich dazu nach dem im realen Empfangen empfundenen Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen die Dinge nach Wohlgefallen und Mißfallen zu unterscheiden und sie demgemäß zu begehren oder zu verabscheuen. Es erfolgt dabei die Unterscheidung nach den durch die bloße Betrachtung wahrgenommenen äußern Zeichen der Erscheinung der Dinge, es entwickelt sich das Verständnis einer Zeichensprache schon hier; freilich zunächst ein vielfach höchst irriges, bis es durch Erfahrung und Prüfung sich mehr und mehr berichtigt. Wie und wodurch erfolgt diese Berichtigung? Zunächst durch die bloße Erfahrung des Sinnenorgans, das befriedigt oder beleidigt wird. Sobald aber die höheren Vermögen zu lernen und sich zu entwickeln begonnen haben, so stellen sie ihre Forderungen auch an die Qualität der Objekte, insofern diese ein Gegenstand des sinnlichen Wohlgefallens werden, und zwar um so nachdrücklicher und ganz unmittelbar, sofern mit ihrer erhöhten Betätigung auch ein ihre spezifisch intellektuelle und ethische Ausübung unmittelbar begleitendes, ihnen also spezifisch eigenes Vergnügen verbunden ist. Es ist klar, daß wenn diese Forderungen zwar auch innerhalb des an den bloß körperlichen Sinnengenuß geknüpften Wohlgefallens sich geltend machen, sie doch ihr eigentliches Feld innerhalb der bloßen Kontemplation sich schaffen. Hier also entwickelt

sich das eigentliche sogenannte ästhetische Urteil. Ganz neue Forderungen, die ihren Ursprung in der geistigen Welt haben, erheben sich nun mit dem Anspruche auch in der sinnlichen Welt der Erscheinungen erfüllt zu werden: es sind, um sie nur ganz allgemein zu bezeichnen, die Forderungen des Gleichmaßes und der Harmonie, der Symmetrie und Proportion, im höheren Sinne der Anmut und des seelischen Ausdrucks erhöhter Empfindung und reiner Gemütsstimmung. Doch erst sobald diese letzteren in den Veränderungen und Beschaffenheiten der seelisch bewegten Welt erfahren und mit Bewußtsein wahrgenommen sind, werden in der unbeseelten Natur die Erscheinungsformen entdeckt und dann fernerhin eifrig aufgesucht, die nach Maß und Zahl, nach Farbe und Klang geeignet sind als eine Zeichensprache mit jenen in Analogie zu treten, so daß ihnen als veranlassende Ursache geistige Vorgänge supponiert werden können. Nirgends tritt dieses Verfahren deutlicher hervor als in der griechischen Mythe, wo geradezu alle die Seele bewegenden Naturerscheinungen und -vorgänge als die Äußerungen spiritualer und ethischer Kräfte aufgefaßt sind und vermöge der unvergleichlichen plastischen Anlage der Hellenen in lebendige Gestalt und Bewegung umgesetzt werden. Übrigens verfährt jeder religiöse Mythus so: und was hätte auch der moderne Sprachgebrauch und die ganze Poesie aller Völker und Zeiten für Mittel, um die Eindrücke der unbelebten Natur zu bezeichnen als jene spiritual-ethischen Analogien und Suppositionen? Der heitere Morgen, die friedliche Abendlandschaft, der lachende Himmel und die drohende Wolke, das trauliche Tal und die Majestät des Hochgebirges! Mit einem Wort: durch Analogie und Supposition werden in die unbelebte Form die seelenbewegenden Reize übertragen, die der geistigen Welt entstammen und in sie zurückführen. Daher muß für die Analyse des Phänomens der Schönheit die pulchritudo fixa und adhaerens der Ausgangspunkt sein; die Untersuchung der pulchritudo vaga ist das Sekundäre, und nur durch die Erfahrungen von dort her kann sie die Wege zu ihren Erklärungsversuchen und das Material für sie finden, so weit sie nicht an der Undurchdringlichkeit des geheimnisvollen Zusammenhanges zwischen Form und Geist ihre Grenze erreichen.

Die kulturgeschichtliche Erfahrung bestätigt diese Sätze durchaus. Der von der ästhetischen Erziehung noch unberührte, naive Naturmensch, der jedem seelisch bewegenden Bericht, vollends der zum Gesange erhöhten Epik, mit hingegebener Begierde lauscht, ist dem ästhetischen Naturgefühl noch lange Epochen hindurch unzugänglich. Erst die unablässig verfeinerte Empfindung öffnet sich endlich dieser auf der Analogie der wahrgenommenen Naturerscheinungen mit

den seelischen Vorgängen beruhenden Wirkung des „kontemplativen" Naturgenusses. Was hat allein Klopstocks und Goethes Dichtung nach dieser Richtung hervorgebracht; man denke allein an Goethes Werther! Und beide Dichter hoben doch nur auf den Gipfel, was in der teleologischen und moralisierenden Lyrik sich lange vorbereitet hatte.

Und noch eine andere Beobachtung findet auf diesem Wege ihre volle Erklärung. Man hat oft behauptet, daß die landschaftliche Stimmungspoesie der Antike fremd war, was nicht richtig ist; doch spielte sie sicherlich nur eine sehr untergeordnete Rolle bei den Alten im Vergleich zu den Modernen. Auch die Renaissance, ebenso ihre Vollendung im achtzehnten Jahrhundert, bevorzugte durchaus die Darstellung des Menschen und des Menschlichen. Winckelmanns und Lessings kritische Ästhetik ist der Landschafterei abgeneigt. Dagegen: was hat die immer gesteigerte ästhetische Verfeinerung in der Wahrnehmung der Naturformen und der analogisierenden Verwertung ihrer Bedeutsamkeit für ungeahnte Gebiete der Kunst erschlossen! Die Gegenwart ist dadurch in die Richtung geraten, dieses Verfahren derart als die vornehmste Kunstübung zu überschätzen, daß nur die kraftvollsten Talente dabei ihre Selbständigkeit bewahren, und zwar indem sie, in bewußter oder unbewußter Nachahmung der antiken Spiritualisierung und Ethisierung der Natureindrücke, die Dumpfheit der Naturwirkung wieder mit der Kühnheit genialer Intuition durch menschliche Gestalt und Aktion erhellen!

Für alle diese unendlich reichen, das gesamte Seelenleben in Bewegung setzenden Vorgänge hat Kant immer nur die eine stereotype Erklärung (vgl. § 12): „Die Lust ist das Bewußtsein der bloß formalen Zweckmäßigkeit im Spiele der Erkenntniskräfte des Subjekts, bei einer Vorstellung, dadurch ein Gegenstand gegeben wird, weil es einen Bestimmungsgrund der Tätigkeit des Subjekts in Ansehung der Belebung der Erkenntniskräfte desselben, also eine innere Kausalität (welche zweckmäßig ist) in Ansehung der Erkenntnis überhaupt, aber ohne auf eine bestimmte Erkenntnis eingeschränkt zu sein, mithin eine bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit einer Vorstellung in einem ästhetischen Urteile enthält."

Das ist die Folge davon, daß Kant aus dem ästhetischen Urteil die Wirkung des Objektes durch den in seiner sinnenfälligen Form sich offenbarenden Gehalt und die dadurch unmittelbar gegebene Bestimmung des Gefühls zur Lust und zur Neigung ausschließt.

Und so gelangt Kant am Schlusse des § 14 zu dem Gipfelpunkt des Widerspruchs gegen alle ästhetische Erfahrung: „Ein reines Geschmacksurteil

hat weder Reiz noch Rührung, mit Einem Worte, keine Empfindung, als Materie des ästhetischen Urteils zum Bestimmungsgrunde".

Umgekehrt muß man sagen: es gibt kein ästhetisches Urteil, das nicht durch die Empfindung der Materie, d. h. der sinnlichen Beschaffenheit des Objekts bestimmt würde; es kann nicht zustande kommen ohne den Reiz; es ist, je reiner es ist, desto mehr mit Rührung verbunden; das Lustgefühl, in welchem es sich äußert, ist selbst ein Akt der Rührung.

Denn nur durch den sinnlich wohlgefällig bewegenden Reiz, den die Form des angeschauten Objekts im Subjekt erregt, wird das Gefühl zur Lust bestimmt, indem durch die reizvolle Form der Gehalt des Objekts ihm unmittelbar zum Bewußtsein gebracht und durch das auf diesen Gehalt gestimmte Aufnahmevermögen im Subjekt wirksam gemacht wird. Den Begriff der „Rührung" aber schränkt Kant sehr unzutreffend ein, wenn er sie definiert als „eine Empfindung, da Annehmlichkeit nur vermittelst augenblicklicher Hemmung und darauf erfolgender stärkerer Ergießung der Lebenskraft gewirkt wird".

Ganz abgesehen von dem durchaus unklaren Begriff der „Lebenskraft" widerspricht diese Definition der Erfahrung. Die Rührung beruht keineswegs auf der Auflösung einer Dissonanz in Harmonie oder auf der Wandlung eines Schmerzgefühls zur Lust, auch nicht, wie Schiller den Begriff faßt, in der Überwindung einer sinnlich empfundenen Unlust durch den Triumph moralischer Befriedigung: wir beobachten, daß die höchste Rührung mit der ungemischten Empfindung der reinsten Schönheit unmittelbar verbunden ist. Sie besteht in der durch das ästhetische Urteil über die reine Schönheit bewirkten Bewegung der Seele zum Maximum ihres Vermögens des Lustgefühls, wodurch sie, aus der Enge der eingeschränkten Realität hinausgehoben, zur Genossin der Ideenwelt sich entrückt empfindet. Solcher erschütternden Bewegung gesellt sich erst sekundär die Beimischung der Wehmut durch die Kontrastempfindung ihrer Gebundenheit an die Realität.

Die durch keine Mängel beeinträchtigte Beschaffenheit des Objekts, das solche Wirkungen veranlaßt, kann das reale Leben mit seinen Erscheinungen und Vorgängen nicht bieten, obwohl es freilich durch seine „Anreize" das Gemüt und die Phantasie in den Stand setzt solche Objekte zu ahnen und zu fordern, zugleich ihnen beiden die Wege und Mittel anzeigt sie frei schaffend hervorzubringen.

Dieses schaffende Hervorbringen nennen wir die Kunst des Schönen. Hierin liegt ein weiterer Beweis dafür, daß das Phänomen der erscheinenden Schönheit seine Heimat in der Kunst hat, das Erzeugnis einer ent-

wickelten, hochgesteigerten Kultur der Empfindungsfähigkeit und des Gefühlsvermögens, und daß erst von hier aus beide in den Stand gesetzt werden die Analogien des Kunstschönen in der Formensprache der psychisch nicht bewegten Natur zu entdecken und durch die Supposition psychisch-ethischer Bestimmung die Naturerscheinungen als so hervorgebracht anzuschauen und zu empfinden. Ein Vorgang, der einer schon entwickelten Kunst neue Gebiete eröffnet und ihrer ferneren Entwicklung unendliche Grenzen bietet. Denn es liegt kein Hinderungsgrund vor, daß auf solcher Stufe die Gesamtheit aller Seelenvermögen nicht durch die bloße Anschauung des einfachen Naturobjekts im spontan erfolgenden Geschmacksurteil in Bewegung gesetzt und zur Äußerung aufgerufen werde: von der sanft-gefälligen Bewegung des einfachen Sinnenreizes bis zu der die ganze Seele erschütternden Erhebung durch die absolute Größe der Vernunftidee.

Auch das Unzureichende der Naturformen wird überwunden und suppliert durch die Kraft der Seele jene Vorstellungen in sie hineinzuempfinden, wenn sie nur dazu den Anstoß erfährt; ganz wie das auch in der Kunst geschieht. Daher der Vorzug, der von dem lebendigen Gefühl für das Schöne den von innerem Gehalt erfüllten Kunstgebilden gegeben wird, auch wenn sie die adäquate Sinnenform noch nicht gefunden haben, als einer zwar rauhen, aber kraftvollen „Kunst des Ausdrucks", gegenüber der schmeichelnden Gefälligkeit reizvoller aber leerer Formen.

Wie anders als Kant empfand dieses Grundverhältnis aller Ästhetik schon der jugendliche Goethe, wenn er auch solchem Empfinden nicht den schulgemäß korrekten logischen Ausdruck verlieh:

„Die Kunst ist lange bildend, ehe sie schön ist, und doch so wahre, große Kunst, ja oft wahrer und größer als die schöne selbst .... In dem Menschen ist eine bildende Natur.... Sobald er nicht zu sorgen und zu fürchten hat, greift der Halbgott, wirksam in seiner Ruhe, umher nach Stoff ihm seinen Geist einzuhauchen.... Diese Bildnerei wird ohne Gestaltsverhältnis zusammenstimmen, denn Eine Empfindung schuf sie zum charakteristischen Ganzen.... Diese charakteristische Kunst ist nun die einzige wahre! Wenn sie aus inniger, einiger, eigner, selbständiger Empfindung um sich wirkt, unbekümmert, ja unwissend alles Fremden, da mag sie aus rauher Wildheit oder aus gebildeter Empfindsamkeit geboren werden, sie ist ganz und lebendig!"

Nur die Grundlagen von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft sollten hier untersucht werden. Die weitere Beweisführung vorzulegen aus der Fülle des Materials, das sich bei der Prüfung der Analytik des Schönen ergeben, insbesondere sodann der Analytik des Erhabenen und der Dialektik der ästhetischen Urteilskraft ergibt, muß sich der Verfasser an dieser Stelle in Rücksicht auf die hier gebotene Raumgrenze versagen.

X

DIE SPRACHWISSENSCHAFTLICHEN ÄUSSERUNGEN KANTS

VON

Dr. A. BEZZENBERGER

O. Ö. PROFESSOR DES SANSKRIT UND DER VERGLEICHENDEN SPRACHWISSENSCHAFT
AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

Durch die „Nachschrift eines Freundes" hinter der dritten Vorrede des litauischen Wörterbuchs von C. G. Mielcke (Königsberg 1800), wahrscheinlich das letzte, was der größte Lehrer unserer Universität für die Öffentlichkeit geschrieben hat[1], ist der sprachwissenschaftlichen Literatur ein besonderes Blatt von ihm eingefügt. Allein dies Blatt[2] bietet dem Sprachforscher nicht den ehrwürdigen Namenszug eines bahnbrechenden Meisters seiner Wissenschaft, sondern liegt vor ihm gleich einer Visitenkarte, wie sie ein vornehmer Mann in freier Zeit in einem Nachbarhause abgibt, dem er ein freundliches Interesse schenkt — und in der Tat: eben ein solches Interesse müßiger Stunden hegte Kant für unser Fach, hegte es sogar in besonderem Maße. Wir wissen dies durch die Worte eines seiner Biographen: „Vergleichung der Völkerkunde und der Sprachkunde war eine Lieblingsmaterie des Philosophen, wenn die laufenden Gegenstände der Tagesunterhaltung erschöpft waren"[3]: wir erkennen es aber auch aus den nicht eben seltenen Äußerungen sprachwissenschaftlichen Gehaltes, die in Kants Schriften begegnen.

Wie nach dem angeführten Satze Schuberts zu erwarten ist, sind alle diese Äußerungen mehr oder weniger nebensächlich, und wie sich weiterhin ergeben wird, sind sie nur zum Teil originell. Für das Gesamturteil über Kant sind sie daher ohne Bedeutung, und da wir auch sehen werden, daß die Sprachwissenschaft ihr Fehlen nicht bedauern würde, so kann ich ihre Behandlung an dieser Stelle nur damit begründen, daß ich in ihnen willkommene Anhaltspunkte für den sehe, der ein allseitiges Bild unseres Philosophen und seiner Entwicklung gewinnen und ihm menschlich näher kommen möchte. Sie beugen uns nicht

1) Gesichen bei Reicke, Neue preuß. Provinz-Blätter 3. Folge V S. 150.

2) Kurz behandelt von Pott, Wilh. v. Humboldt und die Sprachwissenschaft I S. CCXXVI Anm. — Im Anfang des letzten Satzes des ersten Absatzes der „Nachschrift" „Ein von allem Hochmut, oder einer gewissen benachbarten Nation" scheinen mir die Kommata unbedingt gestrichen werden zu müssen.

3) Schubert RS. XI 2 S. 191. — Mit RS. bezeichne ich die Kant-Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, mit K. diejenige von Kirchmann.

unter die überlegene Macht seines gesammelten Denkens, sondern lassen uns an den Zerstreuungen seines alternden Geistes teilnehmen und zeigen ihn gleichwohl als Kind seines Jahrhunderts. Was ich hiermit meine, will ich später entwickeln. Aber ich will es schon hier andeuten, indem ich hervorhebe, daß der Begriff einer Sprachwissenschaft Kant fehlte.[1] Er braucht zwar den Ausdruck „Linguistik", versteht darunter aber die kritische Kenntnis der Sprachen als Teil der Philologie (RS. III S. 212), und was er „Sprachkunde" nennt, ist ihm gleichfalls nichts anderes als „gelehrte Sprachkenntnis" (K. V 1 S. 101, RS. X S. 277), d. h. die empirische Voraussetzung der Sprachwissenschaft. Demgemäß gilt ihm die Grammatik auch lediglich für „die Auflösung einer Sprachform in ihre Elementarregeln" (K. V 4 S. 99).

Es würde mich nicht befremden, wenn die Urteile, die im Vorstehenden enthalten sind, hier und da in Zweifel gezogen würden, falls ich sie nur mit ihren tatsächlichen Gründen stützen könnte. Denn was Kant von der Mathematik gesagt hat, daß sie nämlich ihren Maßstab in sich selbst habe (RS. III S. 159), gilt bis zu einem gewissen Grade auch von der Sprachwissenschaft, und wer mit den Normen eines Faches durch eigne Arbeit nicht vertraut ist, dem ist nicht zu verdenken, wenn er im Widerstreit einer vorgefaßten Meinung und des Fachurteils eine innere Begründung des letzteren verlangt. Mit einem solchen Gegensatze muß ich hier aber notwendig rechnen, denn aus der Ferne betrachtet ist es unleugbar überraschend, daß Kant, der nach einem Worte Potts „die Welt der Ideen umschuf"[2], trotz seines besonderen Interesses für Sprachkunde unmittelbar so wenig auf ihrem Gebiete geleistet haben soll. Allein dieser Widerspruch wird, wie mir scheint, durch Kant selbst völlig aufgeklärt.

Indem Kant Geist als „das belebende Prinzip im Menschen" (RS. VII 2 S. 137), Genie als „das Talent zum Erfinden" definiert (ebenda S. 136) und für dies französische Wort den deutschen Ausdruck eigentümlicher Geist vorschlägt (ebenda S. 138), läßt er das schöpferische Wirken eines Menschen durch dessen Eigentümlichkeit bedingt sein. Was er aber als solche an sich selbst erkannt hat, finde ich folgendermaßen ausgedrückt: „Da Rezensent, wenn er einen Fuß außerhalb der Natur und des Erkenntnisweges der Vernunft setzt, sich nicht weiter zu helfen weiß, da er in gelehrter Sprachforschung und Kenntnis

1) Vielleicht würde er diese Disziplin aber auch heute noch nicht als „Wissenschaft" gelten lassen (K. VII 1 S. 174).

2) Etymologische Forschungen 1. Aufl. I S. XVIII. — Über Kants mittelbaren Einfluß auf die Sprachwissenschaft s. Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft S. 320, Pott, W. v. Humboldt und die Sprachwissenschaft I S. XXXVIII.

oder Beurteilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist, mutten die daselbst erzählten und dadurch zugleich bewährten Facta philosophisch zu setzen gar nicht versteht, so bescheidet er sich von selbst, daß er hier kein Urteil habe" (RS. VII 1 S. 358).

Kants Mangel an bahnbrechenden sprachlichen Gedanken würde also nur befremdlich sein, wenn er die Sprache den Gebieten zugerechnet hätte, auf denen er „sich weiterzuhelfen wußte". Dies ist aber nicht der Fall, denn er erklärt reden für „sprechen nach zusammenhängenden Begriffen" und sieht im Sprechen wie im Gehen und Stehen „Geschicklichkeiten, die der erste Mensch selbst erwerben mußte" (RS. VII 1 S. 367), und die als solche nur auf empirischem Wege entwickelt werden konnten. Die Sprache steht daher für Kant außerhalb des ihm kongenialen Gebietes der Natur. Sie steht aber auch außerhalb der Vernunfterkenntnis, denn Wort[1] und Begriff decken sich nicht, sondern das Wort ist nur ein Ausdruck des Begriffs (K. II 1 S. 10) und enthält sehr oft „nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern bloß ein Symbol für die Reflexion", weshalb seine Anwendung sogar Mißverständnisse herbeiführen und die Erkenntnis hindern kann (K. II 2 S. 224).

Der Abstand zwischen Kants sprachlichem Interesse und seinen sprachwissenschaftlichen Leistungen ist also vollkommen verständlich. Ebenso verständlich ist es aber auch, wie er zu diesem außerhalb seiner eigentümlichen Begabung liegenden Interesse gekommen ist. Es erwuchs zum Teil aus dem Streben, Mißverständnisse zu vermeiden, also sich unbedingt verständlich, vollkommen unzweideutig auszudrücken. Weil er „nur verstanden sein wollte", hielt er sich an „angemessene und doch gangbare Ausdrücke"[2] und verfuhr bei ihrer Auswahl „mit größter Sorgfalt, um den Begriff nicht verfehlen zu lassen, darauf sie weisen" (K. II 1 S. 10). Ein Beispiel hierfür ist das Wort Beispiel selbst. Nach Kirchmann (III 3 S. 336) steht in der 2. Ausgabe der Tugendlehre in § 52:

1) Über das Wesen des Worts ist bekanntlich schon sehr früh nachgedacht. Ich erinnere nur an die ausgezeichnete indische Definition bei Bopp, Über das Konjugationssystem S. 89 und an dieselbe Abhandlung. Über die Aufgabe des Philosophen in Bezug auf Sprache vgl. Kant, Logik, Einleitung, I. S. XXI. Ich füge zu seinen Ausführungen über das Ausland: „Die Franzosen [sprechen] selbst" K. VIII S. 29 und verweise auf dessen Belege im Grimmschen Wörterbuch.

2) Ungewöhnliche deutsche Wörter sind in Kants Schriften sehr selten. Ich habe mir nur angemerkt: gramisch K. III 3 S. 419 (nach Analogie von „grämen, sich grämen"), Sprachkarten" für grammatische Zeitverspillerung K. III 1 S. 14, [illegible] Volkssprache, deren Ausdrücke Kant bei Tisch [illegible] (K. XI 2 S. 186, [illegible] verspillern „verschwenden" Erschlicht, Preis-Wortes [illegible] (RS. X S. 129 Anm., [illegible] Kant als gebräuchlich hingestellt, aber [illegible] Über auffallige Formen und Wendungen in Kants Sprache vgl. Hartenstein in seiner Ausgabe, I S. XXI. Ich füge zu seinen Ausführungen über das Ausland: „Die Franzosen [sprechen] selbst" K. VIII S. 29 und verweise auf dessen Belege im Grimmschen Wörterbuch.

„Das experimentale (technische) Mittel der Bildung der Tugend ist das gute Exempel an dem Lehrer“ ..... „Was aber die Kraft des Exempels (es sei zum Guten oder Bösen) betrifft“ usw. In der 1. Ausgabe aber ist nach seiner Angabe dort statt Exempel Beispiel gebraucht und hier „Exempel“ mit folgender Anmerkung versehen: „Beispiel, ein deutsches Wort, was man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichbedeutend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel, insofern diese die Tunlichkeit oder Untunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen das Beispiel ist nur das Besondere (concretum), als unter dem Allgemeinen nach Begriffen (abstractum) enthalten vorgestellt, und bloß theoretische Darstellung eines Begriffs“. — Dies Suchen und Überlegen ergab Kants glänzende Definitionen, die also nicht mühelos hingeworfen, sondern wie alle abgeschlossenen Leistungen eines Genies mühsam und zwar mit dem Aufwande von Mühe erarbeitet sind, der ihn in der Beurteilung der dichterischen Sprache befangen machte (RS. VII 1 S. 355, 2 S. 94). Zugleich aber leitete ihn dies sorgfältige Prüfen jedes Ausdrucks zu der für ihn minder wichtigen Betrachtung des Worts als geschriebenen oder gesprochenen Merkmals eines Begriffs.

Allein nicht nur durch die eigne Arbeit, also von innen heraus scheint mir sein Interesse für die Sprache erweckt zu sein, sondern auch durch einen äußeren Einfluß. Man kennt Kants freundschaftliches Verhältnis zu Kraus, man kennt Kraus' Selbständigkeit, seine außergewöhnliche Sprachkunde und die Größe seiner sprachwissenschaftlichen Gesichtspunkte; man weiß endlich, daß Kant an den Zigeunerstudien Kraus' lebhaften Anteil nahm. „Meine Freunde Prof. Kant und Dr. Biester drillen mich auch jetzt noch unablässig, ich soll doch fortmachen und je eher je lieber einen Aufsatz [über die Zigeuner] in die Monatsschrift liefern“ schreibt Kraus 1787 oder 1788 (J. Voigt, Das Leben des Professor Chr. J. Kraus S. 231, vgl. S. 213, 229). Da nun die Äußerungen über die Zigeuner in Kants Schrift Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788, K. VIII S. 160[1]) sich eng mit einem Briefe Kraus' aus etwa derselben Zeit berühren (J. Voigt a. O. S. 211ff.), so dürfte in diesem Punkte eine Beeinflussung Kants durch Kraus wohl nicht zu bezweifeln sein, und man tritt Kant also nicht zu nahe, wenn man ihn auch sonst bisweilen von Kraus abhängig sein läßt. Freilich nur bisweilen, denn man wird diese Abhängigkeit nur da vermuten

1) Hier erklärt er sie für indisches Volk, in den Vorlesungen über physische Geographie aber ist er geneigt, sie aus Ägypten abstammen zu lassen (RS. VI S. 752).

dürfen, wo die realistisch-rationalen Wege Kraus' in die spekulativen Bahnen Kants mündeten (vgl. Süvern in Kraus' vermischten Schriften III S. VII), mit anderen Worten, wo sich Kant durch Kraus' Mittel seinen Problemen näher gebracht sah. Namentlich wird man die Spuren dieser Abhängigkeit also auf dem anthropologischen Gebiete zu erwarten haben, und da nun Kant in der Anthropologie besonders oft auf sprachliche Dinge eingeht, so glaube ich hierin eine Bestätigung dieser Erwartung sehen zu dürfen. Aber nicht nur hierin. Im Jahre 1775 hat Kant die Frage nach der Urheimat der Menschen prinzipiell bereits ebenso beantwortet, wie die engere Frage nach den Ursitzen der Indogermanen neuerdings beantwortet ist (K. VIII S. 101 Anm.), jedoch mit dem Unterschiede, daß er sich dabei nur von naturgeschichtlichen Gesichtspunkten hat leiten lassen.[1] Gewiß kann diese Beschränkung als eine beabsichtigte angesehen werden. Berücksichtigt man aber den Hintergrund solcher Probleme und die Kontroversen, zu denen Kant durch seine Behandlung der Racenfrage Stellung nahm, so wird man mir auch nicht Unrecht geben können, wenn ich annehme, daß er des „Vorteils, den die Wissenschaften, vornehmlich die alte Geschichte der Völkerwanderungen, aus der noch unvermengten Sprache eines uralten, jetzt in einem engen Bezirk eingeschränkten und gleichsam isolierten Völkerstammes, ziehen können" (in der „Nachschrift"), erst später sich bewußt geworden ist und zwar im Anschluß an Kraus' Satz vom Nutzen der „Glottologie" als „Heuristik" (Vermischte Schriften III S. 51).

Wie Kant betrachtet die heutige Sprachwissenschaft die Sprache als etwas allmählich Erworbenes, sieht im Reden ein Sprechen nach Begriffen und erkennt die Unzulänglichkeit vieler Wörter an. Sie räumt auch ein, daß zwischen Vorstellung und Ausdruck eine Anomalie bestehen kann, wie sie Kant zuweilen annimmt. Aber sie unterscheidet sich von ihm grundsätzlich, indem ihr die geschichtliche Überlieferung und die lautlichen Gesetze der Sprachen als höchste Normen gelten, während Kant, dessen Leben schon auf der Neige war, als J. Grimm und Bopp ihre ersten Worte lallten, die Sprache nach der Durchschnittsweise seiner Zeit behandelte, d. h. der Zeit, der zwar die Fackel Leibnitz' vorleuchtete, der zwar Männer wie Ten Kate und Morhof richtige etymologische Gesichtspunkte gegeben hatten, die aber Voltaires vorlautem Kavalierscherz über den Unwert der Vokale und die Geringwertigkeit der Konsonanten Beachtung schenkte, und in welcher Hemsterhuis' Sprachzergliederung den Beifall eines Ruhnken, Kants Schulfreundes, gefunden hat.

1) Vgl. Barach [illegible] 17

Wie die Sprache damals im Durchschnitt betrachtet wurde, wird sehr hübsch durch ein Wort Kants selbst veranschaulicht und zwar wohl das einzige, das seiner Vorstellung von ihrem Leben einen allgemeinen Ausdruck gibt: „der Eigensinn der Sprache" (1758; K. VII 2 S. 422, 423). Unleugbar ist dieser Ausdruck weder ohne eine gewisse Originalität, noch ohne eine gewisse Berechtigung, denn es gibt in der Tat einen Eigensinn der Sprache, oder vielmehr der Sprechenden. Wir zeigen ihn selbst in den Fällen, in denen wir einen erwiesenen Fehler oder Irrtum festhalten, weil wir lieber naiv, als pedantisch scheinen wollen. Aber obgleich die eingebürgerten sprachlichen Fehler zahllos sind, stehen sie doch den Fällen der gesetzmäßigen Sprachentwicklung weit nach, und wir dürfen den Eigensinn der Sprache schon deshalb nicht zum Maßstabe ihrer Behandlung machen. Wir dürfen es aber auch nicht, weil der Eigensinn überhaupt keine wissenschaftliche Norm sein kann, denn er ist individuell und wandelbar wie die Kaprizen der Mode, die zwar nicht nach dem Urteil über Schön und Unschön fragt, aber ihm gleichwohl unterliegt.

Betrachten wir nun Kants sprachliche Äußerungen selbst! Sie zerfallen in zwei Gruppen, nämlich 1. solche, die sich vom Boden der sprachlichen Empirie nicht entfernen, und 2. solche, in welchen Kant einen sprachgeschichtlichen, oder etymologischen Standpunkt einnimmt. Zu der ersten Gruppe rechne ich die folgenden Stellen.

1. „Das deutsche Wort vermessen ist ein gutes bedeutungsvolles Wort. Ein Urteil, bei welchem man das Längenmaß seiner Kräfte (des Verstandes) zu überschlagen vergißt, kann bisweilen sehr demütig klingen, und macht doch große Ansprüche und ist doch sehr vermessen" (1790; K. II 2 S. 259 Anm.).

2. „Es gibt mehrere Worte, die im Singulari gebraucht einen anderen Sinn haben, als wenn man sie im Plurali braucht; sie sind alsdann im Singulari in formaler, im Plurali in materialer Bedeutung zu nehmen: diese sind Einheit, Vollkommenheit, Wahrheit, Möglichkeit" usw. (frühestens 1788, spätestens 1791; RS. XI 1 S. 271).

3. „In deutscher Schreibart werden unter dem Wort Älteren seniores, unter den Elteren aber parentes verstanden, welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist" (1797; K. III 3 S. 130 Anm.).

4. „Wie ist es aber zugegangen, daß die wechselseitige Anrede, welche in den alten klassischen Sprachen durch Du[1], also unitarisch, ausgedrückt wurde, von verschiedenen, vornämlich germanischen Völkern, pluralistisch, durch Ihr bezeichnet[2] worden? wozu die Deutschen noch zwei eine größere Auszeichnung

1) In der 1. Ausgabe: Ich und Du.
2) In der 1. Ausgabe: Ihr und Sie umgewandelt.

der Person, mit der man spricht, andeutende Ausdrücke, nämlich den des Er und des Sie[1] ..... erfunden haben; worauf endlich, zu Vollendung aller Ungereimtheiten, der vorgeblichen Demütigung unter dem Angeredeten und Erhebung des anderen über sich, statt der Person das Abstraktum der Qualität des Standes des Angeredeten (Ew. Gnaden ....) in Gebrauch gekommen. — Alles vermutlich durch das Feudalwesen" usw. (1798; RS. VII 2 S. 16).

5. „Wie mag es doch gekommen sein, daß vornehmlich die neueren Sprachen das ästhetische Beurteilungsvermögen mit einem Ausdruck (gustus, sapor), der bloß auf ein gewisses Sinnenwerkzeug (das Innere des Mundes) und die Unterscheidung sowohl als die Wahl genießbarer Dinge durch dasselbe hinweist, bezeichnet haben?[2] Es ist keine Lage, wo Sinnlichkeit und Verstand in einem Genusse so lange fortgesetzt und so oft mit Wohlgefallen wiederholt werden können, — als eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft" usw. (1798; ebenda S. 159).

6. „Es ist eine Sonderbarkeit des deutschen Sprachgebrauchs (oder Mißbrauchs), daß sich die Anhänger unserer Religion Christen nennen, gleich als ob es mehr als einen Christus gäbe und jeder Gläubige ein Christus wäre. Sie müßten sich Christianer nennen.[3] — Aber dieser Name würde sofort wie ein Sektenname angesehen werden, von Leuten, denen man ... viel Übles nachsagen kann: welches in Ansehung der Christen nicht statt findet. — So verlangte ein Rezensent in der Halleschen gel. Zeitung, daß der Name Jehovah durch Jahwoh ausgesprochen werden sollte. Aber diese Veränderung würde eine bloße Nationalgottheit, nicht den Herrn der Welt zu bezeichnen scheinen" (1798; RS. X S. 303).

Gegen diese Äußerungen ist sprachwissenschaftlich nichts einzuwenden. Von den folgenden dagegen, welche die bezeichnete zweite Gruppe bilden, kann man nur eine einzige unbeanstandet lassen.

Aus: **Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft** (1793).

1. „Die Mongolen nennen Tibet Tangut-Chadzar, d. i. das Land der Häuserbewohner, um diese von sich als in Wüsten unter Zelten lebenden Nomaden zu unterscheiden, woraus der Name der Chadzaren, und aus diesem der der Ketzer entsprungen ist; weil jene dem tibetanischen Glauben (der Lamas), der mit dem Manichaism übereinstimmt, vielleicht auch wohl von

1) In der 1. Ausgabe: die letztern noch einen mittleren, zur Mäßigung der Herabsetzung des Angeredeten, ausgedachten Ausdruck, nämlich den des Er ...

2) Vgl. Bechtel, Über die Bezeichnungen der sinnlichen Wahrnehmungen in den indogerman. Sprachen S. 29 ff.

3) Vgl. das Grimmsche Wörterbuch „Christ verwenden wir übel, sehr ungeschickt auch für christianus."

daher seinen Ursprung nimmt, anhänglich waren, und ihn bei ihren Einbrüchen in Europa verbreiteten; daher auch eine geraume Zeit hindurch die Namen Haeretici und Manichaei als gleichbedeutend im Gebrauch waren" (RS. X. S. 129 Anm.). — Der Name Ketzer kam erst im 12. Jahrhundert auf, also in einer Zeit, in der Macht und Einfluß der Chazaren (diese sind doch wohl gemeint) bereits gebrochen war, in der sich aber die Sekte der *Καθαροί* (Cathari) im Abendlande verbreitete. Hierdurch wird die heute übliche, übrigens schon von Adelung (Grammat.-krit. Wörterbuch 2. Ausg.) befürwortete Erklärung von Ketzer an die Hand gegeben.

Aus: **Das Ende aller Dinge** (1795).

2. „Sonderbar ist es, daß die Sprache zweier weit von einander, noch weiter aber von dem Sitze der deutschen Sprache, entfernten Länder in der Benennung dieser beiden Urwesen [des guten Prinzips und des bösen Prinzips, Ormuzd und Ahriman] deutsch ist. Ich erinnere mich bei Sonnerat gelesen zu haben, daß in Ava (dem Lande der Burachmanen) das gute Prinzip Godeman (welches Wort in dem Namen Darius Codomannus auch zu liegen scheint) genannt werde[1]; und da das Wort Arihman mit dem arge Mann sehr gleich lautet, und das jetzige Persische eine Menge ursprünglich deutscher Wörter enthält, so mag es eine Aufgabe für den Altertumsforscher sein, auch an dem Leitfaden der Sprachverwantschaft[2] dem Ursprunge der jetzigen Religionsbegriffe mancher Völker nachzugehen" (RS. VII 1 S. 413 Anm.). — Schubert RS. XI 2 S. 195 erwähnt die vorstehende Erklärung von Ahriman (Arihman, Ariman) und die weiter unten angeführte von poltron als Beispiele der Nachtisch-Unterhaltung Kants. Ihre Veröffentlichung zeigt aber, daß sie ernsthaft gemeint waren.

Ähnlichkeiten zwischen dem Persischen und dem Deutschen waren schon lange vor Kant bemerkt (s. z. B. Benfey, Geschichte der Sprachwissenschaft S. 242; vgl. auch Kraus, Vermischte Schriften III S. 56). Über die Erklärung von Ahriman (mittelpers. Āharman, dessen h für s steht; avest. aŋrō mainyus) durch arge Mann ist kein Wort zu verlieren. Man möchte nur wissen, ob sie — wie es scheint — von Kant selbst ersonnen ist. Über Godeman glaube ich die Vermutung wagen zu dürfen, daß damit pāli Gotamo (sanskr. Gautama) d. i. Buddha gemeint ist (vgl. Sommona Cadam RS. VI S. 709 = pāli Samaṇo Gotamo).

1) Sonnerat, Reise nach Ostindien und China II S. 39: „Die zween noch übrigen [noch nicht verkörperten vornehmsten Götter der Peguaner und Barmanen] sollen einst die glücklichen Zeiten der ersten Weltalter wieder auf die Erde bringen. Indessen beten sie eigentlich nur Einen an, welcher Godeman heißt."

2) Über diesen Begriff Kraus, Vermischte Schriften III S. 52.

Aus: **Zum ewigen Frieden (1795).**

3. „Vielleicht[1] läßt sich auch die uralte, obzwar nie recht bekannt gewordene Gemeinschaft Europens mit Tibet aus dem, was uns Hesychius hievon aufbehalten hat, nämlich dem Zuruf *Κοῆξ Ὄμπαξ* . . . des Hierophanten in den Eleusinischen Geheimnissen erklären (s. Reise des jüngeren Anacharsis, 5. Teil S. 447 u. f.[2]). Denn nach Georgii Alph. Tib. bedeutet das Wort Concioa Gott, welches eine auffallende Ähnlichkeit mit Konx hat. Pah-cio (ib. p. 52), welches von den Griechen leicht wie pax ausgesprochen werden konnte, promulgator legis, die durch die ganze Natur verteilte Gottheit . . . Om aber, welches La Croze durch benedictus, gesegnet, übersetzt, kann auf die Gottheit angewandt, wohl nichts anderes als den Seliggepriesenen bedeuten, p. 507. Da nun P. Franz Horatius von den Tibetanischen Lhamas, die er oft befragte, was sie unter Gott (Concioa) verständen, jederzeit die Antwort bekam: 'es ist die Versammlung aller Heiligen' . . . . . so wird jenes geheimnisvolle Wort, Konx Ompax, wohl das heilige (Konx), selige (Om) und weise (Pax), durch die Welt überall verbreitete höchste Wesen (die personifizierte Natur) bedeuten sollen, und in den griechischen Mysterien gebraucht, wohl den Monotheism für die Epopten, im Gegensatz mit dem Polytheism des Volks angedeutet haben" usw. (RS. VII 1 S. 255 Anm.). — Ich verweise auf Lobecks Behandlung[3] der betr. Hesych-Glosse Aglaophamus S. 775ff. Ihr zufolge liest man heute: *κόγξ· ὁμοίως πάξ* usw. (s. M. Schmidts große Hesych-Ausgabe).

Aus: **Metaphysik der Sitten** (1797).

4. „Wie das Wort Tugend von taugen, so stammt Untugend von zu nichts taugen." In der II. Ausgabe (1803) geändert in: „Wie das Wort Tugend von taugen herkommt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach soviel als zu nichts taugen" (K. III 3 S. 224). — Selbstverständlich vollkommen einwandfrei.

Aus der **Anthropologie** (1798).

5. „Das jetzt deutsch gewordene Wort Hexe kommt von den Anfangsworten der Meßformel bei Einweihung der Hostie her, welche der Glaubige mit

1) Bei dem Folgenden ist zu berücksichtigen, daß Kant Tibet eine sehr große Bedeutung für die älteste Geschichte beimaß (RS. VI S. 509).

2) Das Zitat bezieht sich auf die 1. Auflage von Biesters deutscher Übersetzung (1791). In der 2. Auflage derselben V (1799) S. 446 Anm. ist die nachfolgende Verwechslung Kant beiläufig erwähnt.

3) Wilford, gegen den (Asiat. Researches V [1799] S. 300) Lobeck sich richtet, erwähnt Kants Erklärung nicht und hat sie. Herder hatte schon gespottet, wenn er sagt „Diese mysterious words have been considered hitherto as unexplicable".

leiblichen Augen als eine kleine Scheibe Brot sieht, nach Aussprechung derselben aber mit geistigen Augen als den Leib eines Menschen zu sehen verbunden wird. Denn die Wörter hoc est haben zuerst das Wort corpus hinzugetan, wo hoc est corpus sprechen in hocuspocus machen verändert wurde; vermutlich aus frommer Scheu, den rechten Namen zu nennen und zu profanieren: wie es Abergläubische bei unnatürlichen Gegenständen zu tun pflegen, um sich daran nicht zu vergreifen" (RS. VII 2 S. 41 Anm.). — Die Herleitung von Hokuspokus aus hoc est corpus, die vielleicht richtig ist, schreibt Adelung a. a. O. (1796) „dem berühmten Tillotson"[1] zu. Dagegen scheint die obige Erklärung von Hexe, die durch die älteren Formen dieses Wortes widerlegt wird, das unbestreitbare Eigentum Kants zu sein (vgl. das Grimmsche Wörterbuch).

6. „Man hat neuerlich zwischen etwas ahnen und ahnden einen Unterschied machen wollen; allein das erstere ist kein deutsches Wort und es bleibt nur das letztere. — ahnden bedeutet soviel als gedenken. Es ahndet mir heißt, es schwebt etwas meiner Erinnerung dunkel vor; etwas ahnden bedeutet jemandes Tat ihm im Bösen gedenken (d. i. sie bestrafen). Es ist immer derselbe Begriff, aber anders gewandt" (RS. VII 2 S. 88 Anm.).

ahnen läßt sich zwar nur bis ins Mittelhochdeutsche (anen „ahnen, voraussehen") verfolgen, während ahnden bereits althochdeutsch ist (anadon, mhd. anden „seinen Zorn auslassen, ahnden, rügen"), aber da jenes doch schon im Mittelhochdeutschen vorkam, und der begriffliche Unterschied von ahnen und ahnden geschichtlich begründet erscheint, so ist ahnen nicht zu verwerfen und wird mit Recht von Grimm, Kluge, Weigand anerkannt. „In allem Fall ist uns der Unterschied zwischen ahnen und ahnden seit ihrem häufigen Gebrauch für zwei ganz abweichende Bedeutungen jetzt beinahe unerläßlich" (Grimmsches Wörterbuch unter ahnen).

7. „Das Wort poltron (von pollex truncatus hergenommen) wurde im späteren Lateinischen mit murcus gegeben, und bedeutete einen Menschen, der sich den Daumen abhackt, um nicht in den Krieg ziehen zu dürfen" (RS. VII 2 S. 176 Anm.). — Aus Diez' Etymol. Wörterbuch 3. Ausgabe I S. 328 ersah ich, daß bereits Salmasius in „poltrone eine Abkürzung aus pollice truncus erkannt" habe. „Aber schon Ménage", fügt Diez hinzu, „fand die Abkürzung zu stark" und bezieht sich damit auf Ménages Dictionaire etymologique ou origines de la langue françoise (2. Aufl. 1694). Durch dies Werk

1) Gestorben 1694 als Erzbischof von Canterbury.

erfuhr ich nun aber weiter, daß dieselbe Etymologie außer von anderen auch von „Vossius, dans son Etymologique, au mot *murcus*" gegeben sei, und in der Tat heißt es hier (Ausgabe von 1662 S. 332): „Posteriores Latini murcos, et murcidos, dixere eos, qui pollicem sibi praecidissent, ne militarent. . . . Ac satis verisimile est, quos Itali ac Galli Poltrons vocant, ab hac pollicum truncatione nomen accepisse". Man wird nicht fehl gehen, wenn man dem obigen Satze Kants diese Stelle zugrunde legt, denn ohne ihre Anregung wäre er wohl nicht dazu gekommen, die Bemerkung über murcus im späteren Latein einzuschalten.

8. „Es [das Schreien im Schmerz] ist so wie das Fluchen, wenn man im Gehen an einen freiliegenden Straßenstein (mit der großen Zehe, davon das Wort hallucinari hergenommen) stößt, vielmehr ein Ausbruch des Zorns" usw. (RS. VII 2 S. 178). — Die Erklärung von hallucinari, die Kant hier im Auge hat, findet sich schon in Chr. Beemans De originibus linguae latinae ed. innov. (1613) S. 357: „hallucinor, ab hallux, aut hallus, id est, maximus pedis digitus, id est, impingo vel illido hallum: ab ἀλλεσθαι . . . aliud est alucinor, id est, videndo fallor, a luce aberro" (vgl. R. Stephanus Thesaurus l. l.). Vielleicht verdankte sie Kant aber nicht diesem Werke, sondern etwa Ger. Vossius' Etymologicon, auf das wir eben als auf eine mutmaßliche Quelle Kants geführt wurden. Sie ist von Vossius unter alucinari, jedoch nicht zustimmend, erwähnt.

9. „Dieses Wort [Dreistigkeit] sollte eigentlich Dräustigkeit (von Dräuen oder Drohen), nicht Dreistigkeit geschrieben werden, weil der Ton, oder auch die Miene eines solchen Menschen andere besorgen läßt, er könne auch wohl grob sein. Ebenso schreibt man liederlich für luderlich, da doch das erste einen leichtfertigen, mutwilligen, sonst nicht unbrauchbaren und gutmütigen, das zweite aber einen verworfenen, jeden anderen anekelnden Menschen (vom Wort Luder) bedeutet" (RS. VII 2 S. 179 Anm.). — Der ersten Behauptung ist auch in der Pädagogik (1803) Ausdruck gegeben: „Dreist sollte man eigentlich dräust schreiben, denn es kommt von dräuen, drohen her" (K. VIII S. 240).

In der Herleitung von dreist, Dreistigkeit von dräuen scheint Kant keinen Vorgänger zu haben; richtig ist sie nicht, denn dreist ist das altsächsische thrīsti, mittelniederdeutsche drīst. luderlich entstand aus liederlich „sorglos, leicht, leichtfertig", nachdem dies die Bedeutung „ausschweifend" angenommen hatte und dadurch in begriffliche Berührung mit Luder (vgl. ein Luderleben führen) getreten war. Infolgedessen wurde liederlich als Ableitung dieses Wortes betrachtet und demgemäß luderlich geschrieben (so schon bei Stieler, 1691). Vgl. das Grimmsche Wörterbuch.

10. „Das Wort Schmeichler hat wohl uranfänglich Schmiegler heißen sollen (einen, der sich schmiegt und biegt), um einen einbilderischen Mächtigen, selbst durch seinen Hochmut, nach Belieben zu leiten; so wie das Wort Heuchler (eigentlich sollte es Häuchler geschrieben werden) einen, seine fromme Demut vor einem vielvermögenden Geistlichen durch in seine Rede gemischte Stoßseufzer vorspiegelnden Betrüger — hat bedeuten sollen" (RS. VII 2 S. 197 Anm.). — In beiden Erklärungen hatte Kant einen Vorgänger bereits in Stieler. Nur die zweite wäre lautlich möglich. Beide sind heute aufgegeben.

11. „Es gibt Männer . . . die ein von Pocken zerrissenes und groteskes, oder, wie der Holländer es nennt, wanschapenes (gleichsam im Wahn, im Traume, gedachtes) Gesicht haben" (RS. VII 2 S. 230). — Diese Deutung scheint selbständig zu sein, war aber schon 1798 nicht mehr zeitgemäß, s. das Adelungsche Wörterbuch. wahn- in wahnschaffen ist bekanntlich das alte Adjektiv wan „mangelnd, mangelhaft".

12. „Der Schimpfname la canaille du peuple hat wahrscheinlicherweise seine Abstammung von canalicola, einem am Kanal im alten Rom hin und her gehenden und beschäftigte Leute foppenden Haufen Müßiggänger (cavillator et ridicularius, vid. Plautus Curcul.)" (RS. VII 2 S. 247 Anm.). — Diese Erklärung kannte bereits Ménage a. a. O., erklärte aber mit Recht die Zurückführung von canaille auf canis für zweifellos.

Aus: **Der Streit der Fakultäten** (1798).

13. „Heidentum (Paganismus) ist, der Worterklärung nach, der religiöse Aberglaube des Volks in Wäldern (Heiden)" (RS. X S. 305 Anm.). — Diese Erklärung trifft zusammen mit der nach Adelung a. O. von Schilter angenommenen Ableitung des Wortes der Heide („von Heide, Hain, ein Wald, weil die abgöttischen Deutschen ihren Götzendienst vornehmlich in den Wäldern zu verrichten pflegten"). Adelung selbst hat aber bereits richtig gesehen, daß Heide „paganus", alt heiden (daher Heiden-tum), Verdeutschung von paganus ist.

Aus den **Vorlesungen über physische Geographie**

(erschienen 1802, „wo aber Kant diese Vorträge schon mehrere Jahre nicht gehalten hatte").

14. „Das Elendtier (oder richtiger Ellentier)" (RS. VI S. 628). — Vgl. Bock, Versuch einer wirtschaftlichen Naturgeschiche von dem Königreich Ost- und Westpreußen IV S. 95 (Königsberg 1784): „Warum ihm [dem Elendtier] der deutsche Name (welcher auch Ellent geschrieben wird) beigeleget worden, ist ungewiß . . . Nach Wigands Angabe ist der Name von dem sclavonischen und

polnischen Worte Jelen oder Gelen, so einen Hirsch bedeutet, mit welchem es Ähnlichkeit hat, herzuleiten. Nach dieser Ableitung mußte man richtiger Elen, als Elend oder Ellent, schreiben." Vielleicht wollte Kant seine Zustimmung zu dieser Erklärung ausdrücken. Vielleicht wollte er aber die Verbindung von Elen mit mhd. ellen „Mut, Mannheit" gutheißen, denn Adelung a. a. O. (unter das Elend) übersetzt dies mit „Stärke", und Kant sagt vom Elen: „Seine Stärke in den Beinen ist außerordentlich".

Aus der **Pädagogik** (erschienen 1803).

15. „Man dressiert Hunde, Pferde, man kann auch Menschen dressieren. (Dies Wort kommt aus dem Englischen her, von to dress, kleiden. Daher auch Dresskammer, der Ort, wo die Prediger sich umkleiden, und nicht Trostkammer)" (K. VIII S. 223). — Abgesehen davon, daß dressieren das franz. dresser ist, ist Dresskammer[1] das alte treskamer, althochdeutsch trisachamara, trescamere „Schatzkammer" (zusammengesetzt mit treso, triso aus trésor, thesaurus), später Schatzkammer der Kirche, Sakristei und als solche in Trostkammer (Graff, Ahd. Sprachschatz IV S. 402) oder Tröstkammer umgedeutet (Zeitschrift f. vergl. Sprachforschung I S. 21 f., vgl. Schiller und Lübben, Mnd. Wörterbuch IV S. 612). Daß sich auch Ostpreußen von dieser Umdeutung nicht freigehalten hat, läßt eine Bemerkung Mühlings, Neue preuß. Provinz.-Blätter a. F. VII S. 437 f. vermuten. In Hennigs Preußischem Wörterbuch (Königsberg 1785), das Kant gewiß gekannt hat, ist bereits die obige richtige Erklärung angenommen.

Auf einem **Memorienzettel** (1803).

16. „Das Wort Fußstapfen ist falsch: es muß heißen Fußtappen" (RS. XI 2 S. 162). — Diese Entscheidung einer oft erwogenen Frage ist wahrscheinlich unrichtig, mindestens aber — wie die wissenschaftlichen neuhochdeutschen Wörterbücher lehren — einseitig. In früheren Jahren hat Kant selbst Fußstapfen geschrieben: Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage (1781) S. 495 Z. 9 v. o., 2. Auflage (1787) S. 523 Z. 14 v. o.

Die linguistischen Äußerungen Kants, die ich bemerkt habe, sind hiermit vorgeführt. Beinahe die Hälfte ihrer Gesamtzahl (10 : 22) entfällt auf die Anthropologie, früher als höchstens 1788 läßt sich keine von ihnen datieren, und keine

1) Auf Kants Erklärung dieses Wortes ist auch Gutzeit, Wörterbuch der deutschen Sprache Livlands, 2. Lieferung S. 200 verfallen.

ist wissenschaftlich wertvoll. Wie ich in der Einleitung zu diesem Aufsatz gezeigt zu haben hoffe, sind diese Tatsachen, vom biographischen Standpunkte aus angesehen, wohl verständlich. Aber auch ihre allgemeine Betrachtung wird sie begreiflich — und mehr als das, wird sie naturgemäß finden. Achtlos gegen das, was ihm nebensächlich scheint, eilt der Strebende in der vollen Kraft seines Lebens erhobenen Hauptes seinen Zielen zu, aber der Alte zieht langsam seine Straße, und sein gesenkter Blick fällt auf die Kleinigkeiten der Erde vor seinen Füßen.

XI

ÜBER

DESKRIPTIVE UND NORMATIVE ELEMENTE

IM VERGELTUNGSBEGRIFF DES STRAFRECHTS

VON

DR. JUR. EDUARD KOHLRAUSCH

A. O. PROFESSOR DER RECHTE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

Die Strafrechtswissenschaft der letzten Jahre ist im Gegensatz zu der Wissenschaft des Privatrechts charakterisiert durch die wachsende Tendenz, die Bahnen ruhiger theoretischer Forschung zu verlassen und in gewissen Grundfragen einen unmittelbaren Einfluß auf den Gesetzgeber zu erstreben. Diese Tendenz ist ebenso leicht zu erklären wie zu rechtfertigen: Der lebhafte Aufschwung, den die strafrechtlichen Interessen und Studien während der letzten drei Jahrzehnte erfahren haben, bringt in Verbindung mit der nahen Aussicht auf ein neues Strafgesetzbuch die Neigung zu praktischer Durchsetzung des für richtig Erkannten mit Notwendigkeit mit sich. Und seine genügende Rechtfertigung findet dies Streben nach praktischem Einfluß in der gegen das Jahr 1870 durchaus veränderten Sachlage: Nicht mehr das politische Interesse an schnell zu schaffender Rechtseinheit, sondern der mehr fachmännische Wunsch nach dem inhaltlich Besten steht jetzt im Vordergrund. Heute sind gründlichste Erwägungen möglich und damit notwendig.

In solchen Zeiten spitzt sich auch der Kampf um gewisse Grundideen zu. Die Formulierungen werden präziser, aber auch der Ton der Auseinandersetzungen mitunter schärfer und nervöser, als es im Interesse der genannten praktischen Ziele liegt. So erscheinen die Gegensätze häufig schroffer, als sie es in Wahrheit sind.

Von den Grundproblemen, um die es sich dabei handelt, betrifft das wohl am hartnäckigsten umstrittene die Frage, ob die staatliche Strafe die Aufgabe hat, Vergeltung zu üben, oder ob sie neben dieser oder statt dieser irgendwelche Zwecke zu erfüllen berufen ist. Glücklicherweise zwar wartet man nicht auf ihre Lösung, sondern dringt unbekümmert um deren Präjudizialität von allen Seiten her zu praktischeren Einzeluntersuchungen und Einzelwünschen vor. Aber nur allzuoft wird die Debatte auf jene Grundfrage zurückgeworfen. Denn ihre fundamentale Bedeutung kann, so bedauerlich es sein mag, nicht wegdisputiert werden.

Hat das Strafrecht die Aufgabe, vorschauend mit seinen spezifischen Mitteln auf eine Verminderung der Verbrechen hinzuwirken oder kann und soll es

lediglich rückwärts blickend Genugtuung üben? Ist die Strafverhängung zweckbewußte Handlung oder aber eine reflektorische Äußerung des gesellschaftlichen Organismus auf eine Leidzufügung hin? Zweckstrafe oder Vergeltungsstrafe?

Man hat die wesentliche Bedeutung des Gegensatzes geleugnet und ironisch gefragt, ob etwa der Arzt eingreife, weil der Patient krank ist, oder aber damit er gesund wird? Gewiß wäre solche Frage ebenso töricht, wie jede andere Antithese, die auf der einen Seite die Vorstellung eines Erfolgs als Ursache, auf der andern den vorgestellten Erfolg als Zweck einer Handlung betont. Das sind natürlich nur verschiedene Anordnungen gleicher Dinge. Aber die Übertragung jener Frage auf die uns beschäftigende, ob die Strafe lediglich Vergeltung sein oder gewisse Zwecke verfolgen solle, ist ein leicht zu durchschauendes Fechterkunststück. Wir fragen nicht: Strafen wir, weil das Verbrechen *a* begangen ist, oder aber: damit das Verbrechen *a* gesühnt werde? Die Differenz wäre in der Tat nur eine terminologische. Der entscheidende Gegensatz vielmehr ist in die Fragen zu fassen: Strafen wir, weil das Verbrechen *a* begangen wurde, (bezw. um es zu sühnen), oder aber: damit künftig ein Verbrechen *b* — sei es vom Täter oder einem andern — nicht begangen werde? Daß diese Gegenüberstellung eine sachlich erhebliche ist, kann nicht wohl bezweifelt werden. — Ebenso deutlich wird die Schroffheit der Gegensätze, wenn wir uns die von Kant gestellte Frage vorlegen: Müßte, wenn die menschliche Gesellschaft sich eines Tages auflösen sollte, vorher noch der letzte Verbrecher abgeurteilt werden oder nicht?

Es ist begreiflich, daß in einer praktischen Zielen zustrebenden Zeit, wie der unsrigen, ein erhöhtes Interesse sich solchen Lehren zuwendet, die nicht nur die Notwendigkeit und Möglichkeit praktischer Kompromisse betonen, sondern von vornherein auch theoretisch einen Mittelweg zu gehen scheinen. Dies gilt heute von derjenigen Richtung, die unter den versöhnend auftretenden Lehren vermöge ihres Gedankenreichtums, der Tiefe und vielfach bestechenden Schönheit ihrer Darstellung weitaus in vorderster Linie steht: von der Strafrechtslehre Adolf Merkels. Ihre scheinbar vermittelnde Bedeutung liegt darin, daß sie den modernen Gedanken von der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens einschließlich der menschlichen Handlungen akzeptiert, trotzdem aber angeblich daran festhält, daß die Strafe lediglich Vergeltung für begangene Übeltat sein soll.

Gerade wegen der Sympathie, deren sich die Merkelsche Lehre in weiteren Kreisen erfreut, ist der Versuch, ihren wirklichen sachlichen Gehalt zu fixieren und sie in die heute wesentlichen Gegensätze richtig einzureihen, für die Klärung des Streitstandes und damit für die Verständigung der Streitenden vielleicht von

Bedeutung. Hier sei er mit Beschränkung auf eine bestimmte Frage und zu bescheidenem Zweck unternommen: es gilt nur, den Anhängern der Vergeltungsstrafe eine höchst persönliche Stütze zu entziehen, auf deren Stärke sie, falls sie wirklich eine Stütze wäre, mit gutem Recht hinweisen könnten: eben die Autorität Adolf Merkels. Merkel hat tiefer und schöner als irgend einer gezeigt, daß die Strafe Vergeltung ist und sein wird, aber er hat in Wahrheit gar nichts dafür vorgebracht, daß sie Vergeltung sein soll. —

Daß die Untersuchung darüber, was die Strafe war, ist und sein wird, in einem tiefgreifenden Gegensatz steht zu der Frage, was sie sein soll, wird nicht geleugnet werden können. Daß weiter Merkel lediglich die erste Frage eingehend erörtert, die zweite aber nur gelegentlich streift, daß er insbesondere den Gedanken der „gerechten Vergeltung" nur jener gegenüber betont, wurde zwar Merkel selbst vielleicht nicht ausdrücklich zugegeben haben, läßt sich aber aus seinen mannigfachen Äußerungen zu dieser Frage erweisen und aus seiner ganzen wissenschaftlichen Methode sehr wohl begreiflich machen. Drittens aber zeigt ein Blick auf die heute übliche Fragestellung, daß diese ganz anders lautet als das Problem, das Merkel sich vorgelegt: die heutige Tendenz zu gesetzgeberischer Durchsetzung gewisser Grundgedanken drängt von der theoretischen Frage, wie wir uns die Existenz der Unrechtsfolgen zu erklären haben, zu der praktischen, wie wir die Strafe ausgestalten und den einzelnen Verbrechensformen anpassen sollen.

Wer diese drei Tatsachen zugibt:

1. die wesentliche Verschiedenheit der Frage nach dem „ist" von der nach dem „soll" der Erscheinungen des Rechtslebens;

2. die maßgebende Bedeutung, die für die Mehrheit der heutigen kriminalistischen Erörterungen — einerlei, aus welchem Lager sie kommen — die Frage nach dem „sein-sollenden" hat;

3. die Charakterisierung der Merkelschen Fragestellung als einer Frage lediglich nach dem „seienden", die Charakterisierung seiner Untersuchungen, insbesondere über den Vergeltungsgedanken im Strafrecht als bloße Konstatierungen des Geschehenden —

wer also zugibt, daß die heute zumeist gestellte Frage eine andere ist als die von Merkel beantwortete, der kann sich der Folgerung nicht entziehen, daß er zur Unterstützung seiner vergeltenden Wünsche nicht Adolf Merkel ins Feld führen darf.

Die drei hier hingestellten Behauptungen bedürfen noch einiger Erläuterung und Rechtfertigung.

I. Unter den vielen unverlierbaren Wahrheiten, deren gefestigte Erkenntnis wir Kant verdanken, steht wohl in vorderer Linie der Satz, der das Grundmotiv seiner Vernunftkritik bildet: daß unser ganzes Denken durchzogen ist von dem Gegensatz erklärender und bewertender Urteile, von dem Gegensatz von Aussagen über die Existenz und die Bedingungen der Erscheinungen einerseits, ihren Wert oder Unwert unter irgend einem Gesichtspunkt andrerseits.

Daraus, daß ein Urteil für den Urteilenden psychologisch seinen zureichenden Grund hat, folgt noch nicht, daß es „wahr" ist, aus seiner subjektiven Notwendigkeit folgt noch nicht seine objektive Allgemeingültigkeit. Und damit, daß wir sämtliche Triebfedern einer menschlichen Handlung bloßgelegt haben, ist noch nicht das geringste darüber ausgemacht, ob sie „gut" oder „schlecht" sei. So wenig ein Urteil mit seiner psychologischen Erklärung logisch bewertet ist, so wenig ist mit der psychologischen Erklärung einer Handlung ihre ethische Bewertung gegeben.

Diesen Unterschied zu betonen, könnte fast trivial erscheinen. Wer aber die strafrechtliche Literatur kennt, wird zugeben, daß es nicht unnützlich ist. Und wer die eigenen und fremden Aussagen des täglichen Lebens aufmerksam prüft, wird ebenfalls wissen, daß die gegenseitige Verständigung häufig leichter wäre, wenn jener Unterschied schärfer festgehalten würde.

Nur allzuoft schreiten wir im Leben vorschnell zu einer Katalogisierung der Handlungen unter den Schlagworten „gut" und „böse", wo wir besser täten, uns zunächst um ihr Verständnis zu bemühen. „Daß Ihr Menschen", ruft Goethes Werther aus, „um von einer Sache zu reden, gleich sprechen müßt: das ist töricht, das ist klug, das ist gut, das ist bös! Und was will das alles heißen? Habt Ihr deswegen die inneren Verhältnisse einer Handlung erforscht? wißt Ihr mit Bestimmtheit die Ursachen zu entwickeln, warum sie geschah, warum sie geschehen mußte?"

Und wie in die Aussagen des täglichen Lebens schleichen sich auch in wissenschaftliche Untersuchungen, die lediglich das Seiende und die Gesetze seines Werdens darstellen wollen, allzuleicht Wertbeurteilungen hinein, bei denen uns das Fehlen eines jeden Maßstabes nicht einmal immer zum Bewußtsein kommt. Wenn die Geschichtschreibung nach dem sein-sollen der Erscheinungen fragt, hörte sie auf, Historie zu sein, und wird zur Politik. Der moderne „Entwicklungsgedanke" — um nur ein weiteres Beispiel heranzuziehen —, nach dem das Naturgeschehen ein Fortschreiten mittels Vererbung, Anpassung, Zuchtwahl usw. zu immer höheren Formen darstellen soll, leidet an dem verhängnisvollen Mangel, daß hier unvermittelt der Begriff des (nicht nur Späteren,

Komplizierteren, Formenreicheren, sondern) „Höheren" eingeführt wird in dem naiven Glauben, daß deskriptive Naturgeschichte jemals einen solchen Wertbegriff liefern könne.

Ist es nun zwar unmöglich, aus den Gesetzen des Geschehens Maßstäbe zu abstrahieren, so ist neben einer deskriptiven eine normative Betrachtung doch keineswegs überflüssig oder gar sinnlos. Die Objekte unsres Bewußtseins nicht nur unter der Kategorie des Seins, sondern auch unter der des Seinsollens anzuordnen, entspricht zwei höchst realen Funktionen unsres Denkens, von denen die letztere nicht deshalb weggeleugnet werden darf, weil es schwer ist, hier zu allgemein gültigen Resultaten zu kommen.

Die Geschichtschreibung, die das Gewordene an Wertmaßstäben prüft, wird, wie oben gesagt, zur Politik. Hier ist umgekehrt zu behaupten, daß jede Politik, die lediglich historisch begründet zu sein vorgibt, entweder zu wertlosen Ergebnissen kommt, oder aber die Geschichte vergewaltigt, wofür es genüge, auf Comte hinzuweisen, der allein aus dem Gewordenen und Seienden ein Seinsollendes zu begründen unternimmt. Und der gleiche methodische Mangel liegt jeder sogenannten deskriptiven Ethik zugrunde, in welchem Gewande sie sonst auch auftreten mag. Wie eine rein psychologische Betrachtung niemals eine „Logik" ergibt, kann auch die genetische Darstellung der Gesetze unsres praktischen Verhaltens zwar eine Sittengeschichte, unmöglich aber einen Kodex für unser praktisches Verhalten, eine „Ethik" liefern, obschon dies von namhaften Ethikern in Vergangenheit und Gegenwart behauptet wird. Auch hier bedürfen wir, um eine solche Sittengeschichte praktisch verwerten zu können, eines Maßstabes, der uns das stets Geübte nun auch als das „Seinsollende" aufzeigt. Sollten wir ihn allgemeingültig nicht finden können, so wäre die Aufgabe der Ethik unlösbar, nie aber wird ihr eine andere gestellt werden können. — Nichts überhaupt ist so falsch und so unkritisch wie der Satz: „Alles verstehen heißt alles verzeihen". Verschiedene Erscheinungen zu verzeihen setzt die Festlegung eines Wertmaßstabes voraus, der uns durch keine nur verstehen wollende Betrachtung geliefert wird. Ob wir aber „verzeihen" sollen oder nicht, ist eine durchaus nicht müßige Frage. —

Dieser Dualismus in unsrer geistigen Verarbeitung der Erscheinungen wird scheinbar noch verschärft, wenn wir auf dem Standpunkt der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens einschließlich des menschlichen Verhaltens stehen. Wenn alle Erscheinungen nach Naturgesetzen ablaufen, wie kommen wir Menschen dann dazu, Werte aufzustellen, eine menschliche Handlung „gut", die andre „böse" zu nennen? Es ist das Problem, dessen Rätselhaftigkeit Goethe dahin ausspricht:

„Nach ewigen, ehernen, großen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden. Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche; er unterscheidet, wählet und richtet". Goethe sieht gerade darin „das Göttliche" in uns; andere lösen das Rätsel, indem sie die Begriffe „gut" und „böse" in „zweckmäßig" und „zweckwidrig" auflösen. An dieser Stelle kommt es auf eine Lösung nicht an; es genügt, das scheinbar „Unmögliche" als wirklich zu konstatieren.

„Wir" mit unsrem Drang zu Werturteilen sind eben selbst ein Faktor in jenem gesetzmäßigen Geschehen. Unser Handeln aber vollzieht sich nach bestimmten Zwecken, die wir uns vorsetzen, und diese wiederum sind bedingt durch die Fähigkeit, Werturteile abzugeben. Das liegt in unsrer psychologischen Beschaffenheit — damit können wir uns hier begnügen —; durch keine Anstrengung und Überlegung vermögen wir diese Eigenschaft, nach Wert- und Zweckgesichtspunkten zu handeln, abzustreifen. Und wir brauchen sie auch nicht etwa deshalb töricht zu nennen, weil ja von dem vorhin vorausgesetzten Standpunkt aus auch unser Handeln ursächlich bedingt sei. Denn einmal sind wir uns unsrer kausalen Abhängigkeit nicht bewußt, und sodann ist auch das Zweckgesetz, nach dem wir handeln, nichts anderes als die Kehrseite des Kausalgesetzes: Der spätere Historiker wird auch uns Zeitgenossen und unser Eingreifen in den Gang der Geschichte als kausal bedingte Erscheinungen auffassen; eingegriffen aber haben wir dennoch. Der Historiker wird nach der „Ursache" und dem „Erfolg" unsres Tätigwerdens fragen, wir selbst fragen nach unsrem „Motiv" und unsrem „Zweck", beide aber meinen wir in letzter Linie dasselbe.

Dieser Unterschied zwischen den deskriptiven und den normativen Elementen unsrer Aussagen, zwischen dem Konstatieren und dem Bewerten des Geschehens ist für die Strafrechtswissenschaft nach zwei Richtungen von Bedeutung.

Der Kriminalist hat als etwas Gewordenes, kausal Bedingtes zu konstatieren und zu erklären: erstens die einzelne ihm vorgelegte Handlung des Täters, zweitens den gesamten Normenkomplex. Das ist Aufgabe der Kriminal-Ätiologie einerseits, der Rechtsgeschichte andrerseits.

An beide Erscheinungen legt er weiterhin seine Maßstäbe an, wenn er erstens fragt, ob die Handlung des Täters „richtig", d. h. rechtmäßig, normgemäß, oder ob sie „unrichtig", d. h. rechtswidrig, normwidrig sei, und wie er sich im letzteren Falle zu ihr verhalten „solle"; und wenn er zweitens fragt, ob das gewordene, seiende Recht „richtig" sei oder ob und wie er es abändern „solle". Das ist die Aufgabe der auslegenden Strafrechtsdogmatik und der Kriminalpolitik, ohne daß aber beide hier ebenso scharf voneinander abgegrenzt werden können wie dort Kriminalätiologie und Rechtsgeschichte; denn kriminalpolitische

Gesichtspunkte sind nicht nur vom Gesetzgeber bei der kritischen Betrachtung des hergebrachten Normenkomplexes, sondern auch vom Richter der einzelnen normwidrigen Tat gegenüber zu beachten, insoweit nämlich als das geschriebene Recht im Stiche läßt, wie bei der Bemessung der sein-sollenden Strafe innerhalb des gesetzlich zur Verfügung gestellten Strafrahmens.

II. Die Stellung der hergebrachten Strafrechtswissenschaft zu diesen vier Disziplinen ist insofern eigenartig, als sie gegenüber je einem der beiden Erkenntnisobjekte — Tat und Norm — nur je eine der beiden Fragen — nach Erklärung und Bewertung — stellte, die jeweilig andere aber vernachlässigte. Die konkrete Tat wurde lediglich bewertet und der Normenkomplex wurde lediglich — nach seiner Entstehung und logischen Tragweite — erklärt. So waren Rechtsgeschichte und Strafrechtsdogmatik die Disziplinen, auf die sich das Interesse konzentrierte.

Gerade die letzten Jahrzehnte haben den beiden vernachlässigten Disziplinen ihren Rang wieder erobert.

Unser realistischer gewendetes Denken erkannte den Mißstand, gegen den Werthers Ausruf sich richtet, und strebte zunächst nach genetischer Erklärung der zu bewertenden Taten. So entstand neben der Lehre vom Wert des Verbrechens die Lehre von den Ursachen des Verbrechens mit ihren mannigfachen Abzweigungen.

Und die zu Beginn dieser Auseinandersetzung gekennzeichnete Tendenz nach praktischer Durchsetzung gewisser Grundgedanken führte dahin, das gewordene und seiende Recht unter die Lupe der Kritik zu legen und es unter dem Gesichtswinkel des Sein-sollenden zu betrachten. So erhob sich neben der Frage nach den Gründen und der Tragweite des Rechts die Frage nach dem Wert des Rechts.

An das historisch gewordene Recht legen wir Menschen — trotz der Anerkennung der Gesetzmäßigkeit dieses Werdens — unsre Maßstäbe an. „Wir" Menschen sind ja die Gesetzgeber, „wir" schaffen die Normen, „wir" greifen in den Verlauf des gesetzmäßigen Werdens der Normen ein. Das aber können wir nicht anders, als indem wir das Gegebene „beurteilen", nicht nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, sondern nach demjenigen Gesetz, nach dem wir jede unsrer Handlungen regeln: nach dem Gesetz irgend eines als wünschenswert erscheinenden Zwecks.

Der Gesetzgeber kann nicht lediglich die Linie, die aus der Vergangenheit zu uns führt, in gerader Richtung über den Punkt, den die Gegenwart darstellt, verlängern. Er fragt, ob die bisherige Richtung jener Linie richtig ist. Dazu

bedarf er eines Maßstabes, der unmöglich in dem historisch Gewordenen selbst, sondern nur außerhalb seiner liegen kann.

Dem Gebiet dieser letztgenannten Frage nun, der Frage nach dem „richtigen Recht" — wie sie Stammler in seinen mindestens in der Problemstellung schlechthin unwiderleglichen Untersuchungen genannt hat — der Frage nach dem Wert des Rechts gehört die oben herangezogene Frage der „Vergeltung" an.

Wir können zwar deskriptiv schildern, wie zu allen Zeiten jede Wirkung Gegenwirkungen auslöste: wie jede einen anderen schädigende Handlung in letzter Linie sich schädigend gegen ihren eigenen Urheber zurückwandte; wie weiterhin das Verbrechen immer deutlicher als Schädigung nicht nur einer Einzelperson, sondern des sozialen Organismus empfunden ward, der sich nun seinerseits leidzufügend gegen den Angreifer wandte. Wir können konstatieren, daß im sozialen Leben jede Tat ihren Lohn empfängt, jede Übeltat „vergolten" wird; und wir können den Satz aufstellen, daß diese Reaktion gegen jede Aktion so sehr in der Natur der hier betrachteten Erscheinungen liegt, daß sie voraussichtlich nie verschwinden wird.

Das alles aber betrifft nicht die Frage, die wir heute stellen. Von der Tatsächlichkeit und Gesetzmäßigkeit einer Reaktion gegen das Verbrechen gemeinschaftlich ausgehend trennen sich die Gegner heute erst bei ganz anderen Fragen. Die heutigen Erörterungen darüber, ob die Strafe „Vergeltung" sei, suchen festzustellen erstens: wie wir das Recht zu strafen begründen können, und zweitens: welche Strafe dem einzelnen Verbrechen angemessen sei. Nicht daß wir strafen, sondern daß und insbesondere wie wir strafen sollen steht also zur Diskussion.

Der Streitstand ist dabei der, daß die Anhänger der Vergeltungsstrafe aus dem Vergeltungsgedanken nicht nur die Tatsache, daß, sondern auch Art und Maß, wie wir strafen sollen, begründen zu können meinen, während die Gegner zwar das „daß", d. h. die Möglichkeit einer Rechtfertigung der Strafe aus der Vergeltungsidee, dahingestellt sein lassen, aufs lebhafteste aber die Möglichkeit bestreiten, aus der Vergeltungsidee heraus ein „wie", d. h. Art und Maß der Strafe feststellen zu können. Die Anhänger der Vergeltungsstrafe sehen danach in der Strafe einen Ausgleich, eine Paralysierung des begangenen Verbrechens, und fordern Gleichsetzung der Strafe mit den rechtsschädlichen Wirkungen der schuldhaften Tat. Die Gegner leugnen die Aufstellbarkeit einer solchen Gleichung zwischen zwei inkommensurablen Größen und fordern Anpassung der Strafe an den Zweck, der künftigen Begehung von Verbrechen entgegenzuwirken.

III. Prüfen wir von dem zu I aufgestellten Gesichtspunkt aus die Vergeltungslehre, wie sie bei Adolf Merkel auftritt, so ergibt sich, daß seine Untersuchungen das unter II skizzierte Problem überhaupt kaum berühren.

Die Fragen, um die es sich oben bei der Gegenüberstellung deskriptiver und normativer Elemente unserer Aussagen handelte, lauteten:

1. a) Wie ist das Recht geworden und welches ist sein Inhalt?
   b) Wie soll es fortgebildet werden?
2. a) Wie ist die konkrete Handlung des Täters geworden?
   b) Wie soll sich das Recht ihr gegenüber verhalten?

Während die kritische Philosophie uns lehrt, daß die Fragen unter b) niemals allein aus der zu a) gegebenen Antwort gelöst werden können, ist für Merkels Methode charakteristisch, daß er gerade eine solche Ableitung für die allein korrekte und fruchtbringende hält. Das zweite Problem, auf das es uns hier ankommt, tritt dabei zwar in keinen inneren Zusammenhang zu dem ersten. Es sei aber hier gleichzeitig auf beide hingewiesen, einmal um zu zeigen, daß der hier behauptete Standpunkt Merkels in der Vergeltungsfrage kein zufälliger ist, sondern seiner sonstigen Forschungsweise durchaus entspricht, sodann weil Merkel nur der ersten Fragengruppe gegenüber seinen Standpunkt ausdrücklich dargelegt hat.

1. Merkel war einer der wenigen Juristen, die der Preußischen Akademie der Wissenschaften angehörten, und zwar nicht — das macht seine Stellung noch ungewöhnlicher — wegen rechtshistorischer, sondern wegen rechtsphilosophischer Verdienste, nämlich als „Begründer einer positiven Rechtsphilosophie".[1] Mit diesen Worten ist seine philosophische Richtung klar gekennzeichnet. Merkel stellt der Rechtsphilosophie die Aufgabe, einen empirisch gegebenen Rechtsstoff zu analysieren, nicht aber ihn in Kantischem Sinne „kritisch" zu verarbeiten, d. h. ihm gegenüber zu allgemein gültigen Werturteilen zu gelangen.

Niemand wird behaupten dürfen, daß die Merkelsche Fragestellung unrichtig sei. Unrichtig wäre es nur zu meinen, daß sie mehr als eine Klärung vorhandener Erkenntnisse, daß sie jemals die Gewinnung neuer Erkenntnisse zu liefern vermöge. Daß ein analytisches Urteil dazu nicht imstande ist, wird seit Kant selten ausdrücklich bestritten. Nur zu oft aber setzen wir uns, ohne uns dessen bewußt zu werden, über diese Einsicht hinweg und wähnen, durch Analyse unser Wissen nicht nur klären, sondern auch mehren zu können. Auch Merkel hat es getan.

Es ist zunächst zwar ein völlig unanfechtbares Vorgehen, wenn Merkel der Rechtsphilosophie die Aufgabe stellt: „die wesentlichen Beziehungen darzulegen,

1) So die Angabe bei Liepmann, Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswissenschaft, Bd. 17 (1897), S. 642. Vgl. zum folgenden Liepmann S. 643—668.

welche unter den Rechtsbestimmungen bestehen, und diese auf solche Weise zu einem einheitlichen und gegliederten, nach bestimmten Gesetzen sich entwickelnden und behauptenden Ganzen sich zusammenschließen zu lassen".[1] Ein derartiges „Aufsteigen vom Besonderen zum Allgemeinen" (S. 297) fördert zweifellos unsere wissenschaftliche Einsicht in ein Erkenntnisgebiet in fruchtbarster Weise; wie es ja auch unbestreitbar ist, daß Merkel in solcher Herausdestillierung klarster allgemeiner Begriffe aus der Fülle der disparaten Rechtsgebiete kaum zu Übertreffendes geleistet hat.

Allein Merkel *beschränkt* die Rechtsphilosophie auf diese Aufgabe, „allgemeine Rechtslehre" zu sein; jede weitere Fragestellung lehnt er ab. „Aufgabe der Doktrin in bezug auf das Recht" ist es *lediglich*, einmal „den Inhalt desselben in geordneter Weise zur Anschauung und in Formen zu bringen, welche eine gleichmäßige und sichere Anwendung begünstigen" und zweitens, „das Verständnis des Rechts nach der Seite seiner Gründe und Wirkungen zu vermitteln" (Abh. S. 435). „Es läßt sich für die Rechtsphilosophie kein vernünftiger Inhalt und es lassen sich keine Probleme für sie erweisen, welche nicht diesem Kreise angehören" (Abh. S. 302). Bereits dieser Satz wird auf Widerspruch stoßen. Wenn die Aufgabe der „Rechtsphilosophie" mit der letzten und feinsten *Analyse* eines gegebenen Rechtsstoffes erschöpft sein sollte, so würde sie — mindestens von Kantischem Standpunkte aus — ihren Namen zu Unrecht führen und sich auf die Bezeichnung „allgemeine Rechtslehre" zu beschränken haben.

Unvermerkt betrachtet aber auch Merkel das Recht bisweilen unter der Kategorie des Seinsollenden. Man vergleiche nur seinen Aufsatz „Recht und Macht" (1881, Abh. S. 400 ff.) und die Behandlung desselben Themas in seinen „Elementen der allgemeinen Rechtslehre" (Abh. S. 588 ff.). Die Problemstellung bereits und auch einzelne Wendungen in der Ausführung zeigen, wie Merkel die Notwendigkeit fühlt, die Betrachtung des tatsächlich Geschehenden von der Frage nach dessen Wert zu sondern. Können wir ohne weiteres von einer den geschichtlichen *Machtentscheidungen* immanenten *Gerechtigkeit* sprechen? — so lautet das Problem. Man bekommt fast den Eindruck, als ob Merkel eine instinktive Neigung zur Verneinung der Frage mühsam niederringt. Häufig begegnen Wendungen wie die von dem „Wert der Rechtsnormen", der nicht nur ein Zweckmäßigkeitswert, sondern ein „auf den Anschauungen über *das Gerechte*

1) Über das Verhältnis der Rechtsphilosophie zur positiven Rechtswissenschaft, 1874. (Gesammelte Abhandlungen aus dem Gebiet der allgemeinen Rechtslehre und des Strafrechts, Straßburg 1899, S. 302.)

sich gründender" sei (S. 589). Man erwartet auf jeder Zeile ein inhaltlich bestimmtes Prinzip des Rechts. Aber das Ergebnis ist die klare Bejahung der gestellten Frage: „Die Berufung auf eine den geschichtlichen Machtentscheidungen innewohnende Gerechtigkeit" (S. 427) wird nicht nur als wissenschaftlich berechtigt anerkannt, sie macht auch jede inhaltliche Bestimmung des Begriffs „Gerechtigkeit" unmöglich. Der „Wert" der Rechtsordnung ist der rein formale: „Friedensordnung als ein Ausdruck für gegebene Machtverhältnisse" zu sein.

Und so zieht denn auch Merkel ausdrücklich die Folgerung, daß der Maßstab für die Fortbildung des gegebenen Rechts ausschließlich aus diesem selbst zu entnehmen sei, daß das Seinsollende lediglich aus dem Seienden gefolgert werden könne. Richtig heißt es in dem genannten Aufsatz über die Aufgaben der Rechtsphilosophie zunächst: „Welche Entwicklung möglich sei, darüber belehrt uns nur die Erforschung des Gegebenen". Nach dem oben unter I Gesagten ist aber die Fortsetzung unbedingt abzulehnen: „ebenso darüber, welche Richtung der möglichen Entwicklung zu befördern, welche zu bekämpfen sei. Das ‚Soll' ist nur eine Konsequenz des Urteils über das ‚Ist'" (Abh. S. 319). Wenn Merkel fortfährt: „Vielen erscheint es freilich unbegreiflich, wie das Bestehende den Maßstab für seine eigene Beurteilung soll an die Hand geben können", so wird zu diesen Vielen in allererster Linie Kant und jeder, der den grundlegenden Gedankengängen Kants folgt, zu zählen sein. Trivial ausgedrückt dürfen wir das Problem, aus dem Seienden ein Seinsollendes zu folgern, hinsichtlich seiner Lösbarkeit durchaus in Parallele setzen zu der Aufgabe, sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen.

Diese „positivistische Tendenz", wie Merkel es selbst nennt, wäre leicht durch seine drei Jahrzehnte umfassenden Arbeiten zu verfolgen. Sie äußert sich ohne Schwanken auch allen allgemeineren Fragen gegenüber. „Die spezifische Aufgabe der Wissenschaft" besteht nach ihm lediglich in der „Orientierung über die wirkliche Welt und die in ihr wirksamen Kräfte, sowie über das Gesetzmäßige in der Verbindung ihrer Äußerungen" (Abh. S. 431). „Kondensierte Entwicklungsgeschichte ist Philosophie" (Abh. S. 745). Jede Wissenschaft, die sich nicht mit dem, was ist, sondern mit dem befaßt, was sein soll, wird als unwissenschaftlicher „Idealismus" bekämpft.

Es kommt hier nicht darauf an, diese „positivistische Tendenz" Merkels zeitgeschichtlich zu erklären aus der damals sehr angebrachten Reaktion gegen vage, jeder objektiven Bestimmtheit bare Naturrechtssysteme. Daß Merkel jede Aussage über ein Seinsollendes als unwissenschaftlich verwirft, diene hier nur als Hinweis auf den wahren Inhalt seines Vergeltungsgedankens.

2. Der Vergeltungsbegriff im Strafrecht hat Merkel wiederholt beschäftigt. Am schärfsten ist seine Auffassung in einem bereits im Jahre 1867 gehaltenen Vortrag herausgearbeitet, ohne grundsätzliche Wandlungen zieht sie sich durch alle folgenden Arbeiten hindurch, um dann nochmals nach 25 Jahren in der Straßburger Festgabe für Ihering zusammengefaßt vorgetragen zu werden.[1]

Die Bedeutung seiner Vergeltungslehre tritt uns am reinsten bei ihrer ersten Ausgestaltung entgegen. Es ist das große Welträtsel, von dem Merkel ausgeht: Wie verträgt sich die Tatsache, daß wir menschliche Handlungen wägen und richten, mit unserem Glauben an die ewigen ehernen großen Gesetze, nach denen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden müssen? Wie erklärt und rechtfertigt sich unser Wunsch nach gerechter Ausgleichung von Verdienst und Schicksal mit unsrem Glauben an die gesetzmäßige Verkettung unsrer Geschicke mit unsren Taten? Ein Widerspruch soll nach Merkel hier gar nicht zu finden sein. Zwar mag es dem Individuum von seinem beschränkten Standpunkt aus scheinen, daß „das Leben des einzelnen in tausend Fällen zu Ende geht, ehe ein seiner Wirksamkeit entsprechendes Resultat sich hervorarbeitet." Aber vom Standpunkt der Menschheit als eines Ganzen ist alles, was geschieht, „gerecht". Denn jede Erscheinung, auch wenn sie der geistigen Sphäre angehört, weist auf eine bestimmte Ursache hin, in welcher sie ihre Erklärung findet; weshalb wir uns nicht beklagen dürfen, wenn „wir in den unverfälschten Resultaten unserer eigenen freien Wirksamkeit uns selbst begegnen."

Bei aller Anerkennung der Großartigkeit und Weite des Gedankens drängt sich sofort die Frage auf: Ist damit wirklich jener Widerspruch erklärt oder ist nicht vielmehr die Antithese stillschweigend dadurch beseitigt, daß der eine der beiden Sätze, die zunächst doch als gleich berechtigt aufgestellt wurden, wieder gestrichen wird? Die Frage lautet: mit welchem Recht stellen wir dem gesetzmäßigen Verlauf der Dinge Werte gegenüber? Merkels Antwort geht dahin: mit keinem; wir haben uns mit der Anerkennung dessen was geschieht zu begnügen. Denn irgendwo in der Vergangenheit muß der zureichende Grund für das was uns geschieht — sei es erfreulich oder unerfreulich — liegen. So löst sich das Rätsel, indem jenem „Wunsch nach gerechter Ausgleichung" nachträglich die Berechtigung wieder bestritten und er lediglich unsrer beschränkten Ein-

1) Vgl. besonders „Über vergeltende Gerechtigkeit" (1867), Abh. S. 1—14; „Zur Reform der Strafgesetze" (1868), Abh. S. 130—147; „Über die Idee der Gerechtigkeit bei Schiller" (1870), Abh. S. 148—161; „Über Akkonszenz und Dekreszenz des Strafrechts und deren Bedingungen" (1873), Abh. S. 269—290; „Lehrbuch des deutschen Strafrechts" (1889), S. 171—206; „Vergeltungsidee und Zweckgedanke im Strafrecht" (1892), Abh. 687—723.

sicht in den Weltenlauf auf Rechnung gesetzt wird. „Gerecht" ist alles, was seinen zureichenden Grund hat, was sich aus der Vergangenheit „erklären" läßt.

Der Zusammenhang mit Merkels rechtsphilosophischer Grundlegung ist leicht ersichtlich: der Begriff der Gerechtigkeit soll einer inhaltlichen Bestimmung ebensowenig fähig sein wie der des Rechts; was wirklich ist, ist gerecht. So ist auch der Begriff der Vergeltung bei Merkel ein rein historisch konstatierender. Wir machen einen Querschnitt durch den Fluß des Geschehens und sehen das „Recht" als die friedliche Ordnung gegebener Machtverhältnisse; und wir machen einen Längsschnitt und konstruieren den Begriff der „Vergeltung" als die Veranschaulichung des Prinzips von der Fortwirkung aller Ursachen: jedes Schicksal, mag es den Menschen emporheben oder vernichten, hat seinen zureichenden Grund in seinen Taten, denen es schließlich stets adäquat ist. Das „Gute" empfängt seinen Lohn, das „Schlechte" empfängt seine Strafe.

Dennoch kommt auch hier der Trieb, allgemein gültige Werte aufzustellen, bei Merkel bisweilen zum Durchbruch. Aber auch hier findet er bei Merkels historisch-analytisch orientierter Methode keine Befriedigung. Außerordentlich charakteristisch dafür ist die Untersuchung über den Begriff der poetischen Gerechtigkeit. „Gerecht" erscheint uns in der Tragödie der Untergang des Helden dann, wenn er nicht durch „Zufall" und „Wunder" vermittelt ist, sondern „durch die natürliche Ordnung der Dinge". Deshalb werde unser Gerechtigkeitsbedürfnis nicht befriedigt, wenn Fiesco auf dem Steg ausgleite und ins Wasser falle oder Franz Moor etwa aus dem Fenster stürze, „weil es an der geforderten inneren Kausalverbindung zwischen Verbrechen und Strafe fehlen würde". Geschieht denn aber nicht gerade nach Merkel alles mit Notwendigkeit, also so gut das von Schiller konstruierte, wie das hier von Merkel unterstellte Ende? Das fühlt Merkel natürlich sehr wohl, und so lautet die Aufgabe, die er dem tragischen Dichter stellt, in ihrer schließlichen Formulierung: „daß er in der Verknüpfung von Verbrechen und Strafe die Realität einer moralischen Ordnung zur Anschauung zu bringen habe." Diese Formulierung ist aber ohne Vermittlung an die vorherige bei dem gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge stehen bleibende Betrachtung angehängt. Eine moralische Ordnung ist niemals durch Darstellung von Naturnotwendigkeiten zu veranschaulichen. Auch hier also der gleiche Zwiespalt zwischen Normen und Naturgesetzen, auch hier aber keine Lösung, höchstens eine Verschleierung.

So ist es begreiflich, daß die Beziehung zwischen dem Merkelschen Vergeltungsbegriff und den Aufgaben der Strafjustiz nicht diejenige ist, die wir

heute — wie oben gezeigt — suchen. Bei Merkel hat der Vergeltungsgedanke lediglich die Bedeutung, zu konstatieren, daß wir strafen: der Verbrecher hat seinen Nebenmenschen und in ihm die Gesamtheit geschädigt — er darf sich nicht darüber beklagen, daß der soziale Organismus in entsprechender Weise gegen ihn reagiert. Auch die staatliche Strafgerechtigkeit ist ihrem Wesen nach „eine Verwirklichung des bisher besprochenen Gesetzes in einer beschränkten Sphäre", die Bestrafung des Übeltäters ganz ebenso wie die poetische Vergeltung „die natürliche und notwendige Frucht seines Wirkens". Daß hier scheinbar „die bewußte Willkür des Gesetzgebers" den Zusammenhang zwischen Schuld und Strafe vermittelt, ändert daran nichts. Denn in Wahrheit ist auch die Bestrafung der Verbrechen „eine in der objektiven Natur der menschlichen Dinge begründete Erscheinung" (Abh. S. 8—10), eine Reaktion auf eine Aktion. Würde der Staat auf eine in diesem Sinne vergeltende Strafgerechtigkeit verzichten, so wäre das gleichbedeutend mit einer Verneinung seines „Willens zum Dasein". „Die staatliche Vergeltung wird daher dauern, solange das staatliche Recht dauert" (Abh. S. 700).

So gehört für Merkel die Strafe zu den Formen der Selbstbejahung gegenüber irgendeiner Verneinung der Geltung unseres Willens (Abh. S. 691). Die staatliche Strafe im besonderen ist „die im gesellschaftlichen Leben nach der natürlichen Verknüpfung von Ursache und Wirkung sich von selbst begründende Vergeltung". An sich vollziehe sich diese Verknüpfung „auch ohne künstliches und bewußtes Eingreifen einer mit dem Schwerte betrauten Obrigkeit". Die staatliche Strafjustiz sei nur dazu da, „die Zusammengehörigkeit von Verbrechen und Strafe zu sinnlicher Anschauung zu bringen" (Abh. S. 289f.).

Das alles kann von jedem Standpunkt innerhalb der heutigen Kriminalistendebatten zugegeben werden. Auch sei die Fruchtbarkeit des Merkelschen Vergeltungsgedankens für seine tiefen Ausführungen über die Strafrechtsgeschichte als „Kommentar zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit" (Abh. S. 239) keineswegs geleugnet. Die Funktion des Merkelschen Vergeltungsbegriffs ist eine entwicklungsgeschichtliche und man kann vielleicht Merkel insofern als den letzten Ausläufer der Hegelschen Strafrechtsschule bezeichnen. Aber der Wert seiner Anschauungsweise ist nur ein entwicklungsgeschichtlicher; kriminalpolitisch leistet sie nichts und will sie wohl auch nichts leisten.

Die Strafe ist nach Merkel eine Ausgleichung des Verbrechens und seiner Wirkungen, wie wir sie auch im Einzelfall entsprechend den zeitlich bedingten Werturteilen und Zweckanschauungen ausgestalten mögen. Aber Merkel ist weit entfernt von dem heute verbreiteten und bisweilen vergeblich

gerade auf ihm gestützten Verlangen, daß dieser Gedanke der Ausgleichung im Einzelfalle für Strafmaß und Strafart das regulative Prinzip abzugeben habe. In dieser Hinsicht fordert er vielmehr mit klaren Worten: immer vollkommenere Beseitigung jedes Rachegedankens, ja sogar Verwerfung des „Prinzips des gleichen Maßes als eines jeder rationellen Basis entbehrenden" (Abh. S. 146; vgl. auch S. 280). Soweit die Strafe Vergeltung übt, soll sie es nur durch „Beglaubigung der Realität der moralischen Ordnung in der inneren Erfahrung dessen, der sich gegen sie aufgelehnt hat" (S. 147).

Ihre Ausgestaltung aber hat die Strafe zu finden unter Berücksichtigung der im Volke herrschenden sozial-ethischen und rechtlichen Werturteile nach den Gesichtspunkten der Prävention. Die staatliche Vergeltung (d. h. zunächst: die staatliche Reaktion gegen das Verbrechen, die Strafe) hat „ihren Grund in dem Interesse des Vergeltenden an der Aufrechterhaltung seiner Herrschaft, der von ihm begründeten Ordnung und des Wohls seiner Schutzbefohlenen und ihr Maß in der Bedeutung der Übeltaten für diese Aufrechterhaltung, wie sie in den herrschenden Anschauungen sich spiegelt" (Abh. S. 694).[1]

So ist die Merkelsche Vergeltungsstrafe in gleicher Weise Zweckstrafe wie die der „Modernen", und die Strafe der letzteren in gleichem Sinne Vergeltungsstrafe wie die Strafe Merkels. Beide aber sind scharf geschieden von allen, die die einzelne Strafe lediglich nach dem Gesichtspunkt ausgleichender Gerechtigkeit bemessen wollen.

Daß die Merkelsche Lehre in die heutigen Gegensätze vielfach anders eingereiht wird, mag zunächst ja auf einer gewissen Schärfe seiner Polemik gegen die „Modernen" beruhen. Im wesentlichen freilich hat es den tieferen Grund, daß Merkel selbst seine Stellung anders eingeschätzt hat, als es durch den sachlichen Gehalt seiner Lehre geboten ist. Das aber hängt aufs engste zusammen mit seiner oben besprochenen methodologischen Grundanschauung. Der Zwiespalt zwischen seinem Trieb, Werturteile aufzustellen, und seiner theoretischen Grundüberzeugung, daß die Aufgabe der Wissenschaft lediglich darin besteht, kausal zu erklären, hat die Klarheit gerade seiner Vergeltungslehre stark beeinträchtigt. Nur zu häufig verwischt sich ihm die Grenze zwischen entwicklungsgeschichtlichen Untersuchungen und solchen über den Wert des Gewordenen, zwischen den Fragen, was die Strafe sub specie aeternitatis ist und wie sie der Gesetzgeber und Richter dem Einzelfall anpassen soll; nur zu häufig wird auch in

[1] Vgl. über Merkels Lehre im einzelnen besonders Abh. S. 145ff., 146ff., 151ff. und dazu Liepmann a. a. O. S. 108ff.

seiner Vergeltungslehre das „soll" allein aus dem „ist" gefolgert. Aber es ist bezeichnend, daß an diesem entscheidenden Punkt, der die Grenze bildet zwischen kausal erklärenden und kriminalpolitischen Erörterungen, die tiefst angelegten Untersuchungen stets in Wendungen von auffallender Allgemeinheit und Unbestimmtheit ausmünden.

So wird an dem Ergebnis festgehalten werden dürfen, daß es unberechtigt ist, die Strafrechtslehre Adolf Merkels ins Feld zu führen zur Unterstützung der Forderung, daß die Strafe im Einzelfalle nach dem Maßstabe ausgleichender Vergeltung auszugestalten sei. Selbst wenn Merkel eine solche Forderung bisweilen leise andeutet, so widerspricht er ihr an anderen Stellen doch aufs deutlichste. Entscheidend aber ist, daß Merkels Gedankengänge gar nicht auf sie hinzielen. Sein Vergeltungsbegriff enthält lediglich deskriptive Elemente, die Vergeltungsidee aber, mit der heute gearbeitet wird, ist eine normative. Wenn den heutigen Anhängern der Vergeltungsstrafe vielfach vorgehalten wird, sie könnten uns zwar sagen, daß wir strafen sollen, nicht aber, wie wir strafen sollen, so ist denen, die sich hierbei lediglich auf Merkel stützen, der weitergehende Vorwurf zu machen, daß ihr Vergeltungsgedanke uns nur sagt, daß wir strafen, nicht einmal aber, daß wir strafen sollen, noch viel weniger also, wie wir strafen sollen. Wer das aus Merkelschen Gedankengängen folgern zu können meint, dem eben wäre Kant entgegenzuhalten.

XII

DIE KANTISCHEN KATEGORIEN

UND DIE

BEHANDLUNG DER ANTIKEN GRAMMATIK

VON

Dr. LUDWIG JEEP

O. Ö. PROFESSOR DER KLASSISCHEN PHILOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT LÜNEBURG.

Johann Gottfried Hasse, einst Professor der Theologie und der morgenländischen Sprachen an der Albertusuniversität in Königsberg, hat in einem kleinen Buche, das den Titel „Versuch einer griechischen und lateinischen Grammatologie für den akademischen Unterricht und obere Klassen der Schulen" führt und in Königsberg bei Nicolovius 1792 erschienen ist, unternommen, durch Anlehnung an die Kantischen Kategorien die Behandlung der Griechischen und Lateinischen Grammatik in eine systematische Form zu bringen.

Hasse war seit dem Anfang seines Aufenthaltes in Königsberg, d. h. vom Jahre 1786 an, öfters mit Kant zusammen, in Kants Hause und in seiner eigenen Wohnung, ebenso am dritten Orte, und die letzten drei Jahre regelmäßig ein- oder zweimal wöchentlich bis wenige Tage vor dem Tode Kants Gast des großen Philosophen im vertrauten Kreise der Tischgenossen desselben. Es ist von Hasse selbst über diese Zeit in einem Büchelchen berichtet, welches unter dem Titel „Letzte Äußerungen Kants von einem seiner Tischgenossen" in Königsberg 1804 erschienen ist.

Unter diesen Umständen würde es an sich nicht fern liegen zu vermuten, daß Kant auf den Versuch Hasses eine Grammatologie, um dieses Wort wieder zu gebrauchen, zu begründen, in irgend welcher Weise Einfluß gehabt haben könnte. Es liegt dies um so näher, weil der große Philosoph bekanntlich die humanistischen Studien in seiner Jugend besonders eifrig getrieben hatte. Und wenn auch dabei allerdings das Latein hervorragend bevorzugt worden war und die Kenntnisse Kants im Griechischen merklich zurücktraten gegenüber denen in der Römischen Literatur[1], so hätte er auch aus seinem Interesse für diese letztere allein das Interesse für einen Versuch, wie ihn Hasse machte, gewonnen haben können.

Dennoch hat sich ein derartiger Einfluß Kants auf Hasse nicht geltend gemacht.

Einmal würde es Hasse nicht unterlassen haben, über ein solches Verhältnis Mitteilung zu machen, falls er eine Berechtigung dazu gehabt hätte.

1) Vgl. Arthur Ludwich, Kants Stellung zum Griechischen (vor dem Verzeichnis der Vorlesungen). Königsberg 1899/1900.

Zweitens dürfte wohl auch sonst eine Nachricht darüber irgendwo vorliegen, wenn Kant über diese Sache wirklich in seinen Gesprächen gelegentlich eingehender, mit der bestimmten Absicht, zu einem neuen Versuch anzuregen, gesprochen haben sollte. Eine Nachricht dieser Art liegt jedoch meines Wissens nicht vor.

Der Hauptgrund gegen die Annahme irgend einer direkten Mitwirkung Kants bei dem Unternehmen Hasses liegt aber für mich in der Unzulänglichkeit der Hasseschen Ausführungen.

Zunächst sagt Hasse in § 2 „Sprechen und Denken in Verbindung" ganz richtig: „Sprechen und Denken ist auf das genaueste miteinander verbunden: und erstens nur sinnlicher Ausdruck des letztern. . . . Ist aber Denken und Sprechen so innig miteinander verwandt, so muß es auch in den gebildetsten Sprachen von allen Erscheinungen einen letzten Grund, von allen Regeln ein letztes Warum? geben, das nicht in der Willkürlichkeit der Sprache, sondern in den Gesetzen des Denkens liegt und also notwendig ist." Und in dem „Sprachformen" überschriebenen § 3 fährt Hasse fort: „Die Gesetze des Denkens sind also auch die Gesetze der Sprache" und, um andres Entbehrliches zu übergehen. „mithin gibt es Sprachformen, wie es Denkformen gibt."

„Diese Denkformen (Kategorien) auf Sprachformen (formae orationis) angewandt, würden nach Hasse so stehen, wie ich es wörtlich und genau gruppiert unten wiedergebe.

Relation	Substanz, in der Sprache Name (nomen) eines Gegenstandes Ursache, — Handlung (verbum, activum) oder Wirkung (passivum) Gemeinschaft — Verknüpfung des nominis und verbi (Personen und Partikeln)
Quantität	Einheit — numerus singularis Vielheit — — pluralis Allheit — — (infinitivus) [so!]
Modalität	Dasein — indicativus Möglichkeit — coniunctivus Notwendigkeit — imperativus
Qualität	Realität — positivus Negation — — } gradus comparationis. Limitation — — }

Dazu kommen die Formen der Sinnlichkeit

Raum — in den Sprachen werden die Bestimmungen des Orts, ich sende, ich gehe dahin, ich bin da, allenthalben angeknüpft.

Zeit — tempora.

Soweit Hasse.

Die Unzulänglichkeit und Unrichtigkeit obiger Aufstellung liegt auf der Hand und es bedarf keines Wortes, um dieselbe zu erweisen. Schon Gottfried Hermann, der berühmte klassische Philologe, hat in seinem Buche „de emendanda ratione graecae grammaticae pars prima", Leipzig 1801, in welchem er dasselbe, was Hasse sich vorgesetzt hatte, anstrebte, S. 125 mit scharfen Worten auf jene Unzulänglichkeit hingewiesen, indem er, um von andern Dingen abzusehen, besonders die geradezu unglaubliche Verbindung des infinitivus, als der Allheit entsprechend, mit dem Singularis und Pluralis unter der Quantität hervorhebt, ferner die fast noch unglaublichere Anreihung des gradus comparationis an die Negation und Limitation unter der Qualität und endlich die hier sinnlose, nachträgliche Hinzufügung von Raum und Zeit mit den kindlichen Zusätzen zu dem erstern Begriff.

An einer derartig mangelhaften Deduktion hat Kant gewiß keinen Anteil gehabt. Und wie unsicher und unbehaglich sich Hasse selbst bei dem von mir mitgeteilten Paragraphen (§ 3) gefühlt, geht wohl daraus hervor, daß er den ganzen Paragraphen in Klammern [ ] eingeschlossen hat, durch welche er, wie er naiverweise in seiner Vorrede gesagt hat, anzeigen wollte, daß derselbe, gleich andern, die so eingeklammert seien, wegbleiben könnte, ohne daß der Zusammenhang seines Buches gestört würde.

In diesem Falle ist das aber der Paragraph, in dem er gerade den Versuch unternimmt, „eine Anwendung der Kantischen Philosophie auf das Sprach-Studium zu machen".[1] Man braucht sich daher nicht zu wundern, daß in dem ganzen Buche Hasses sich auch nicht die geringste Spur einer Durchführung jenes Versuchs in der Anordnung des grammatischen Stoffes findet.

Es würde auch wohl die ganze Sache bald gänzlich in Vergessenheit geraten sein, wenn sich nicht Gottfried Hermann in dem angeführten Buche derselben angenommen hätte.

Schon der Glanz seines Namens mußte dazu beitragen, daß die Wiederaufnahme des Hasseschen Versuchs allgemeinere Beachtung fand, zumal ja auch damals noch Kant am Leben war. Außerdem war es selbstverständlich, daß ein Gelehrter, wie Gottfried Hermann, soweit es die Philologie anging, den unzulänglichen Dilettantismus eines Hasse vermied.

Hermann stellte sich prinzipiell auf den Standpunkt Hasses. Er sprach dies a. a. O. S. 127 klar mit den Worten aus: Idem enim, quod illi fuit, mihi quoque

[1] Die ganze Stelle lautet „Wie der Versuch, eine Anwendung der Kantischen Philosophie auf das Sprach-Studium zu machen, ausfallen werde, muß der Kenner beurteilen. Ich selbst bin schuldigen dazu, wiewohl diese Grundsätze, auch mit Weglassung der in [ ] geschlossenen §§ Zusammenhang behalten."

consilium est, ut Graecae linguae rationem ex iis, quae omnium linguarum elementa sunt ac fundamenta, repetam atque explanem. In qua re est sane philosophia opus, sed absint a nobis partium studia, unde nihil, nisi dissensiones contentionesque de rebus inutilibus nasci solent. Illud unum iure nostro postulare nobis videmur, ut categoriarum, quae vocantur, partitionibus uti liceat, quibus informatae animo ante omnem experientiam leges formaeque notionum intelliguntur.

Die Anwendung dieses Standpunktes auf die Darstellung der Grammatik ist ein wesentlich anderer als wie dies sich Hasse gedacht hatte.

Es genügt, hier nur kurz das Hauptsächlichste der Hermannschen Entwicklung anzuführen.

Hermann geht S. 127 f. davon aus, daß jede Aussage aus den drei Teilen Subjekt, Prädikat und Kopula bestehe, und daß diesen Teilen entsprechend es auch drei partes orationis gebe, nomen, particula (worunter er die „praedicati nota, qua indicatur conditio, quae per se nulla est, nisi si rei alicui assignetur," d. h. (S. 150) adverbia, interiectiones, praepositiones und coniunctiones versteht), und verbum.

Überall zeigen sich nach seiner Auffassung die Kantischen Kategorien. Beim nomen S. 133 tritt die Quantität hervor im Numerus, die Qualität im Genus desselben, die Relation im Kasus, die Modalität in den Personen.[1]

Natürlich erscheint dann im numerus (S. 134), Einheit, Vielheit und Allheit.

Was Hermann über die im nomen zum Ausdruck kommende Qualität und ihre drei Formen urteilt, mag wegen seiner eigentümlichen Entwicklung mit Hermanns eigenen Worten S. 136f. angeführt werden: Sed, quod supra dictum est, qualitati notandae inservire genus, id est huiusmodi. Qualitatem notionum dicunt philosophi consociationis praedicatorum cum subiectis vel affirmationem, vel negationem, vel limitationem. Itaque nominum qualitas posita est vel in accessione, vel in detractione, vel in limitatione praedicati alicuius. Id quidem quale praedicatum esse debeat, ex ipsa nominum notione non potest intelligi. Sed suppeditavit hoc experientia. Itaque masculinum genus quum ubique primum locum teneat, nomina masculina accessionem huius praedicati significabunt; feminina autem, ut masculino generi contraria, detractionem eius; neutra denique ut quae neutrum horum sint, limitationem generis indicabunt.

1) Über diese sagt Hermann S. 148: „prima quidem (scil. persona) nominibus per se contineri propterea non poterit, quia nihil caussae est, quare omnino aliquod subiectum praedicati alicuius accessione praeditum necessario cogitemus. Secunda autem persona non magis poterit adhiberi, quia nihil potest antea tamquam possibile cogitari, quam vere aliqua eius notitia animo impressa fuerit. Remanet igitur necessario tertia persona, qua aliquid vere cogitari indicatur."

Ebenso fassen wir das über die Arten der Relation beim nomen Gesagte, soweit es nötig erscheint, mit Hermanns eigenen Worten S. 147 f. zusammen: „Sed tres posuimus supra relationis notionum modos: primum inhaerentiae, cuius sunt partes substantia et accidens, casusque genitivus et accusativus; secundum consequutionis, ad quam caussa et effectus pertinent, et casus ablativus ac dativus tertium denique communionis, quae continetur mutua partium in unum quiddam totumque conspiratione et coniunctione. Huic vero nullum casum linguae assignarunt. Quod tantum abest, ut mirum videri cuiquam debeat, ut, qui causssam eius rei indagare voluerit, recte ac necessario factum fateri cogatur. Nam si plures notiones in unam coguntur, clarum est, facta coniunctione istas notiones unius vicem notionis sustinere. Ea vero quum per casus illos, quos supra commemoravimus, et possit et debeat flecti, fieri non posset, si communio aliquo casu exprimeretur, quin hic ipse communionis casus simul etiam reliquis casibus esset flectendus, casusque in casu reperirentur. Recte igitur tantae causssa evitandae incommoditatis particulas eas, quae coniunctiones vocantur, ad communionem designandam linguae adhibuerunt. Quarum coniunctionum usu hoc efficitur, ut plures notiones in unam coactae sine ulla difficultate eodem modo, quo singula quaeque notio, tractari queant. Sic quum dicitur *senatus populusque Romanus*, nuda indicatur et relationis expers notio coniuncta e duabus aliis notitiis: cuius si aliae relationes significandae sunt, casus adhibentur alii, ut. *senatum populumque Romanum, senatui populoque Romano.*“

Noch eigentümlicher ist die Entwicklung der Modalität (cf. oben S. 290 und dazu Anm.) in ihrer Dreiteilung hinsichtlich des Nomens (S. 148). „demonstratum est, hanc esse propriam personarum vim, ut subiectum, de quo quis loquitur, aut ut vere exstans ponant, quae tertiae personae natura est, aut, tamquam quod possit exstare, sumant, quod secundae personae est officium, aut denique ut necessario exstans cogitare iubeant, quae primae personae ratio est.“[1]

Nicht minder eigentümlich hat Hermann die sogenannten Partikeln (cf. oben S. 290) den Kantischen Kategorien anzupassen versucht.

Die Interjektionen sollen das Verhältnis der Quantität[2], die Adverbien das

1) Cf. S. 149: quatenus *tu* dicitur, non exstat sine cogitatione alterius, sed huius cogitationem illud debet, ut exstet, id est, possibile sit. Possibilia enim sunt, quae exstant tantum in cogitatione nostra. Quem autem vocamus *ego*, is postea erit, ut quem nemo *Alexandrum* sine cogitatione nostra exstat, sed quia eum cogitamus, eo quo exstat, pa[illegible] Id est, necessario exstat.

2) Diese überraschende Auffassung findet S. 150 folgende Begründung: „occurrit hoc genus conditionis in qua unam habeant affectionem, quibus [illegible] notione carentem exemplum, simul et in illum ἄπειρον [illegible] ut ὅς, φεῦ, ἰοὺ. Quo fit, ut [illegible]

der Qualität, die Präpositionen das der Relation und die Konjunktionen das der Modalität zum Ausdruck bringen.

Beim Verbum erscheint die Quantität natürlich, wie beim Nomen, wieder im Numerus, während sich in den genera verbi das Verhältnis der Qualität, in den Tempora die Relation, in den Modi endlich die Modalität ausspricht.

Ich unterlasse es weiter auseinanderzusetzen, wie von G. Hermann auch beim Verbum innerhalb der angeführten Verhältnisse und ihren angenommenen Erscheinungen Unterabteilungen in dem Sinne der Kantischen Kategorien konstruiert sind, weil dies zur Beurteilung des ganzen Versuches Hermanns nicht notwendig erscheint. Aus demselben Grunde übergehe ich auch alle Gliederungen und Besprechungen, welche nur ein philologisches Interesse beanspruchen können.

Wir sehen auch so hinlänglich genau, wie G. Hermann das Lehrgebäude der Grammatik — zunächst das der grichischen Grammatik — den Kantischen Kategorien hat anpassen wollen.

Indem Hermann, wie auch Hasse, an sich ganz richtig annahmen, daß die Gesetze des menschlichen Denkens, an welche alle Menschen ohne Ausnahme gebunden sind, in der Sprache sich geltend machen, begingen sie andrerseits einen Irrtum darin, daß sie jene Gesetze zunächst in den einzelnen Redeteilen, die das Altertum schon gefunden, und deren Formen suchten.

Es ist natürlich selbstverständlich, daß die einzelnen Wörter, welche die menschliche Sprache hervorbringt, nur Dinge und Vorstellungen bezeichnen können, welche im Bereiche des menschlichen Auffassungsvermögens liegen. Aber das Wort, durch welches irgend etwas benannt oder bezeichnet wird, an sich bietet zunächst nur Material zur Verständigung durch die Sprache. Nur durch die richtige Verbindung mit andern zum Satze gewinnt es seine logischen Beziehungen. Ein Urteil oder eine Aussage kann das einzelne Wort nicht aussprechen — wenn es nicht unter Voraussetzung selbstverständlicher Ergänzungen gesprochen wird — und es können sich daher in einem solchen auch nicht die Gesetze der Denkformen, wie in einem Satze, geltend machen, so wenig in dem einzelnen Tone die Gesetze zum Ausdruck kommen können, welche der Melodie, die aus einer folgerichtigen Verbindung einzelner Töne entsteht, ihre Wege weisen.

Es ist dabei gleichgültig, zu welcher Klasse von Redeteilen ein Wort zu zählen ist und ob mehr oder weniger Wörter gleicher Art vorhanden sind, da jeder Redeteil für sich immer nur ein alleinstehendes Wort ist.

---

non ita est in reliquis particularum generibus, quae quia non inclusam in se habent notitiam quantitatis, id est rei, cuius sit illa, quam significant, conditio, non possunt intelligi, nisi alicuius rei nomen adiungatur.

Daher geht es auch nicht an, G. Hermann in seinem Vorgehen zu folgen. Will man, wie er es getan hat, die Wortklassen in die Kantischen Denkformen pressen, so kann das nach dem Gesagten auch nicht einmal mit einer gewissen Gewalttätigkeit gelingen und es hat infolgedessen ein solcher Versuch auch keinen Wert: es ist nur ein nutzloses Schematisieren und Konstruieren, gar nicht dazu geeignet, die Behandlung der Grammatik zu einem festen System zu führen oder auf dem Wege dahin zu fördern.

Es ist nicht unmöglich, daß G. Hermann dies später selbst zu empfinden begann. Wenigstens hat er seine Absicht, in einem zweiten Bande, die Syntax in der von ihm in der Behandlung der Redeteile angewandten Weise zu behandeln, nicht ausgeführt. Sein Buch ist stets nur eine ‚pars prima' geblieben. Und doch wäre die Syntax gerade das Gebiet gewesen, auf dem er, wenn er es überhaupt wollte, hätte versuchen müssen, die Kategorien unseres Denkens mit der Behandlung der Grammatik in Verbindung zu bringen.

Allerdings würde G. Hermann hier ebensowenig zu dem erstrebten Ziele gelangt sein. Die historische Sprachforschung hat uns andere Wege gezeigt. Mit Recht hat Brugmann im Hinblick auf G. Hermanns Versuch in der Einleitung zu seiner Griechischen Grammatik gesagt: „Ob die sprachlichen Vorgänge mit den Gesetzen der Logik harmonieren oder nicht, muß dem Grammatiker als solchem gleichgültig sein; er hat nur zu fragen: wie ist diese oder jene Erscheinung überhaupt möglich gewesen? An die Stelle der logischen Betrachtungsweise hat die psychologische zu treten."

Übrigens war sich G. Hermann wohl bewußt (S. XIII), daß er jedenfalls „longe omnium difficillimam partem" der von ihm unternommenen Arbeit noch vor sich habe, als er die „pars prima" derselben erscheinen ließ, falls er eine Syntax schaffen wollte. „quae vere syntaxis dici mereatur ... in quosdam locos describenda, ut tamquam e fontibus suis singula constructionum genera repeti possint."

Es kann merkwürdig erscheinen, daß G. Hermann nicht selbst vor Bekanntmachung seines Buches zu der Erkenntnis seines Irrtums gelangt ist, da es doch schließlich nicht so schwer war. Jedoch man muß dabei in Betracht ziehen, daß in der Zeit, in welcher die Kantische Philosophie eine neue Ära der menschlichen Erkenntnis inaugurierte, man aus dieser Philosophie wohl vielfach für alle möglichen Aufgaben eine Lösung glaubte erwarten zu dürfen[1], auf welche man bisher vergebens gehofft hatte, und es da leicht geschehen konnte, daß man bei solchen Erwartungen gelegentlich zu sanguinisch war. Auch

1) Cf. G. Hermann S. 124.

G. Hermann scheint es so gegangen zu sein, daß er, der sonst so scharf und nüchtern denkende Kopf, von der Kantischen Philosophie als der Allhelferin sozusagen überwältigt für selbstverständlich annahm, sie würde auch ihn in seinem Streben, ein abschließendes System der Grammatik zu finden, richtig leiten, und so, nicht unbefangen genug prüfend und urteilend, sein System nicht aus den Kantischen Kategorien logisch herleitete, sondern diese zum Teil in dasselbe hineinkonstruierte. Es kommt hinzu, daß, wie ich schon oben berührte, dem berühmten Philologen die Erkenntnis des Wesens und der Entwicklung der Sprache, zu welcher die spätere Zeit durchgedrungen ist, nicht zur Seite stand, um ihn vor Irrtum zu schützen. Auch ist vielleicht der Umstand, daß ihm die Anregung zu seinem Versuche unmittelbar aus dem Kreise des großen Philosophen zufloß, nicht ohne Einfluß auf die Zuversicht seiner Anschauung gewesen.

Der Versuch G. Hermanns ist allmählich in weiteren Kreisen mehr und mehr in Vergessenheit gekommen, wenn derselbe auch, wie angeführt, gelegentlich wegen seines prinzipiellen Standpunktes im allgemeinen noch im Vorübergehen berührt wird.

Ich habe es daher nicht für untunlich erachtet, hier auf die Genesis und die Grundzüge der Ausführung desselben erneut hinzuweisen, indem ich zu hoffen wage, daß diese Hinweisung manchem für die Beziehungen der Kantischen Philosophie Interessierten gelegen sein dürfte.

Zum Schluß füge ich noch hinzu, daß zufälligerweise in demselben Jahre 1801, in welchem G. Hermanns oben behandeltes Buch erschien, der erste Teil einer „Sprachlehre" von Adolf Ferdinand Bernhardi — der zweite Teil folgte 1803 — veröffentlicht wurde.

Ob dieses Fr. August Wolf, dem Lehrer des Verfassers, gewidmete Buch, welches in ungemeiner Breite auf spekulativem Wege unter Bezug auf die Kantischen Kategorien[1] das Gebäude einer Sprachlehre aufzubauen, unternahm, gleichfalls durch Hasse angeregt worden ist, vermag ich nicht festzustellen. Von Kantischem Einflusse zeugt offenbar auch die Teilung in die beiden Teile „Reine Sprachlehre" (Bd. I) und in „Angewandte Sprachlehre" (Bd. II).

Über die sprachphilosophischen Deduktionen dieses Wortes erlaube ich mir hier kein weiteres Urteil; einen Einfluß hat es aber auf die Gestaltung der Grammatik, soweit ich es zu sehen vermag, wohl niemals erhalten.

1) Vgl. z. B. namentlich Bd. I S. 135.

XIII

DIE SYNERGIE VON AKKOMMODATION UND PUPILLENREAKTION

VON

Dr. OTTO WEISS

PRIVATDOZENTEN DER PHYSIOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

MIT 3 FIGUREN

(AUS DEM PHYSIOLOGISCHEN INSTITUT ZU KÖNIGSBERG I. PR.)

I. Einleitung.

Die Lehre von den transzendentalen Formen des Anschauens und Denkens, in welche unsere Vorstellungen sich notwendig fügen, bildet ohne Zweifel das größte Verdienst Kants um die Naturwissenschaft. Zu dieser Erkenntnis führen auch die Untersuchungen auf dem Gebiete der Sinnesphysiologie, wie sie von Johannes Müller in dem Gesetz von der spezifischen Energie der Sinnesnerven ausgedrückt sind.

Dieses Gesetz sagt, daß die Erregung einer sensiblen Nervenfaser stets dieselbe Empfindung hervorruft, ganz gleichgültig, welcher Art der Reiz war, der die Faser erregte. Solche Erregungen peripherer sensibler Nervenfasern gelangen, nachdem sie verschiedene Stationen von Ganglienzellen passiert haben, zur Rinde des Großhirns. Hier wird aus dem materiellen in rätselhafter Weise das psychische Geschehen.

Man sollte nun nach dem Müllerschen Gesetz annehmen, daß durch die Erregung einer peripheren sensiblen Faser schließlich immer dieselbe Hirnrindenzelle oder derselbe Zellenkomplex erregt werde. So müßte mit dem Zugrundegehen dieser zugehörigen Rindenelemente auch die Auslösung von Empfindungen durch die Reizung der peripheren Faser unmöglich werden. Dies ist auch in der ersten Zeit nach der Zerstörung solcher Rindenzellen der Fall; später können sich die Empfindungen wieder herstellen, und zwar ohne daß die zerstörten Zellen etwa neugebildet wären. Es müssen also andere für sie eingetreten sein. Die hieraus sich ergebende ungemeine Umbildungsfähigkeit des zentralen Nervensystems ist durch zahlreiche Versuche bewiesen.

Die im folgenden mitzuteilenden Untersuchungen illustrieren ebenfalls diese Umbildungsfähigkeit, freilich nicht auf sensiblem, sondern auf motorischem Gebiete.

Bewegungsimpulse, welche durch den Willen ausgelöst werden, setzen niemals einzelne Muskelfasern in Aktion, sondern immer Komplexe von solchen, ganze Muskeln oder Muskelgruppen. Es kommt auch vor, daß auf einen Willens-

impuls hin sehr verschiedenartige Bewegungsformen zugleich erfolgen. Dieses Zusammenwirken nennt man Synergie von Bewegungen.

So treten, wenn man den Blick von fernen zu nahen Gegenständen schweifen läßt, drei Bewegungen ein: 1. Kontraktion der Bewegungsmuskeln der Augäpfel. 2. Kontraktion der Akkommodationsmuskeln. 3. Kontraktion der Irisschließmuskeln.

Mit dem Zusammenhange dieser drei Bewegungen beschäftigt sich die folgende Untersuchung.

Von ihnen sind nur zwei durch den Willen auslösbar: die Kontraktion der Bewegungsmuskeln der Augäpfel ohne weiteres und die der Akkommodationsmuskeln nach einiger Übung. Die Irismuskulatur ist dem Willen völlig entzogen.

Zunächst ist zu untersuchen, welcher der beiden willkürlichen Bewegungen die Pupillenreaktion assoziiert ist.

Der Konvergenzimpuls spielt in dem Bewegungskomplex eine dominierende Rolle. Man weiß seit langem, daß sowohl die Akkommodation wie die Pupillenreaktion unwillkürlich mit der Konvergenz erfolgen.

Es ist daher noch zu entscheiden, ob auch mit einer willkürlichen Akkommodationsbewegung eine Pupillenreaktion verknüpft ist.

Diese Frage hat nicht immer die gleiche Beantwortung gefunden.

II. Literatur.

E. H. Weber[1] fand im Jahre 1851, daß bei konstanter Konvergenz der Gesichtslinien die Pupillenweite sich bei Akkommodationsbewegungen nicht änderte. Diese wurden durch abwechselndes Vorschalten von Konvex- und Konkavgläsern vor die Augen erzeugt.

Zu demselben Resultat kam Lyder Borthen[2], welcher bei konstanter Konvergenz von geringem Betrage durch Vorschalten von Konkavgläsern vor ein Auge, dieses zu stärkerer Akkommodation zwang.

Dagegen kamen Cramer[3] und nach ihm de Ruyter[4] und Donders[5] unter Anwendung der Weberschen Methodik zu einem entgegengesetzten Resultat.

1) De motu iridis. Leipzig 1851.
2) Klinische Monatsblätter für Augenheilkunde 1892. S. 127.
3) Cr. nach Verwey.
4) De actione Atropae Belladonnae ad iridem. 1853.
5) Onderzoekingen Physiolog. Labor. Utrecht 1853/54. 20. S. 620.

Ferner beobachtete Donders bei willkürlicher Akkommodationsvermehrung stets eine Verengerung der Pupille, auch bei konstanter Konvergenz.

Dasselbe sah A. v. Graefe[1] bei Lähmung aller Bewegungsmuskeln der Bulbi.

Auch E. Hering[2] macht entsprechende Angaben. Er brachte vor jedem Auge einen Schirm mit je einem feinen Loch so an, daß jedes Loch in die Richtung einer Gesichtslinie fiel. Über dem einen und unter dem anderen Loche wurde noch ein gleiches angebracht, so daß die Versuchsperson drei übereinander befindliche Löcher sah, von denen das mittlere durch binokulare Verschmelzung der beiden anderen entstand. Willkürliche Änderungen der Akkommodation zeigten nun eine Verkleinerung sowohl des oberen als auch des unteren Loches. Der Grund hierfür liegt nach Hering in einer Verengerung der Pupillen.

Im Jahre 1899 hat Vervoort[3] die Frage aufs neue geprüft und ist zu dem Resultat gekommen, daß Akkommodation und Pupillenreaktion nicht synergisch erfolgen.

Seine Methodik war folgende (Fig. I): Den Enden zweier sich kreuzender Stäbe wurde ein Abstand gegeben, welcher der Pupillardistanz beider Augen gleich war. Der Kreuzungswinkel beider Stäbe war gleich dem Konvergenzwinkel der Augenachsen. In gleichem Abstande vom Kreuzungspunkte der Stäbe M befanden sich bei C und C_1 zwei gleiche Figuren (Dreiecke), welche mit in M gekreuzten Sehachsen betrachtet wurden. Sie erschienen wie ein Dreieck. Durch symmetrische Verschiebung beider nach A und A_1 wurden die Augen gezwungen, bei konstanter Konvergenz Akkommodationsänderungen zu machen. Die Pupillenweite blieb hierbei konstant. Auch wenn die Bilder zwischen M und den Augen verschoben wurden, zeigte sich das Gleiche.

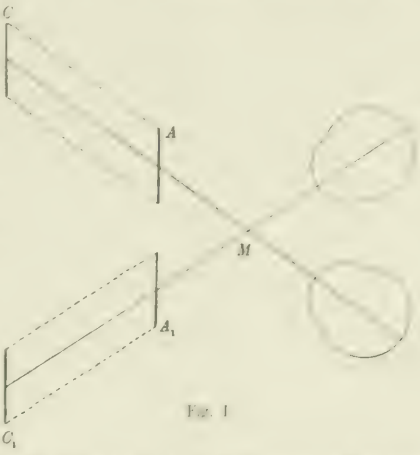


Fig. I

1) Arch. f. Ophthalm. Bd. II. 2. S. 230.
2) Die Lehre vom binokularen Sehen. Leipzig 1868.
3) Arch. f. Ophthalm. Bd. XLIX. S. 348.

In neuester Zeit endlich hat Marina[1] wieder behauptet, Akkommodation und Pupillenreaktion seien synergisch. Er schloß dies aus Versuchen an Affen, bei denen die Musculi recti internus und externus kreuzweis an die nicht zugehörigen Insertionspunkte vernäht waren. Hier trat, nachdem die Tiere wieder normale Augenbewegungen machen gelernt hatten, bei Konvergenz auch Pupillenverengerung ein. Marina erklärt diese für der Akkommodation synergisch.

III. Kritik der Literatur.

Gegen die Versuche von Weber hat Donders geltend gemacht, daß schon durch bloßes Vorschalten von Gläsern vor die Augen die Pupillen sich erweitern. Hierdurch könne eine der Akkommodation synergische Pupillenverengerung kompensiert werden.

Immerhin bleibt die Möglichkeit bestehen, daß ein Forscher wie Weber sich gegen so nahe liegende Einwände durch Kontrollversuche geschützt hat.

Ob in den Versuchen von Cramer, de Ruyter, Donders, Hering unbemerkte Konvergenzbewegungen Einfluß auf die Pupille hatten, wie Vervoort annimmt, ist ebenfalls nicht sicher.

Ein anderer Faktor, welcher in den bisher erwähnten Versuchen nicht berücksichtigt ist, ist die Beeinflussung der Pupille durch Konvergenzimpulse, welche durch Hemmungsimpulse für die intendierte Konvergenzbewegung annulliert werden. Gelegentlich anderer Untersuchungen[2] habe ich darauf aufmerksam gemacht, daß auch die bloß intendierte Konvergenzbewegung Akkommodation und Pupillenreaktion im Gefolge hat. Die Versuchsresultate von v. Graefe sind sicher hierdurch zu erklären. Aus diesem Grunde würden auch Beobachtungen an Einäugigen nichts für die Frage aussagen können.

Gegen die Versuche von Vervoort ist einzuwenden, daß sie bei zu starker Konvergenz der Sehachsen angestellt sind.

Wenn zwei Momente eine Bewegung beeinflussen und man die Wirkung jedes dieser beiden kennen lernen will, so ist es zweckmäßig, das zu untersuchende Moment möglichst groß und das andere möglichst klein zu machen.

Die Verengerung der Pupille bei Konvergenz der Sehachsen ist seit langer Zeit sicher bekannt. Wenn man also den Einfluß der Akkommodation auf die

1) Zentralblatt für Neurologie. 1902. S. 980.
2) O. Weiß, Arch. f. d. ges. Physiologie. Bd. 88. S. 79.

Pupille untersuchen will, so muß man die Konvergenz möglichst klein, die Änderungen der Akkommodation möglichst groß machen.

In den Vervoortschen[1] Versuchen betrug bei einer Konvergenz[2] von etwa 24° die Akkommodationsänderung $3^{2}/_{4}$ Dioptrien, bei 19° $2^{1}/_{4}$ D., bei 7° $1^{1}/_{2}$ D. Es wäre möglich, daß bei den hier vorliegenden Konvergenzgraden die Pupillenbeeinflussung durch die Konvergenz so dominierte, daß die genannten Akkommodationsgrößen nicht mehr wirksam sein konnten. Dazu kommt, daß die Pupille mit bloßem Auge beobachtet wurde, also eventuell sehr feine Änderungen ihrer Weite der Beobachtung entgehen konnten.

Die Bedenken gegen Marinas Schlüsse werden später mitgeteilt werden.

IV. Eigene Versuche.

Meine eigenen auf diese Frage gerichteten Untersuchungen stellte ich gemeinschaftlich mit Herrn stud. med. Ernst Wlotzka an. Herr Privatdozent Dr. Gildemeister unterstützte uns dabei in liebenswürdiger Weise.

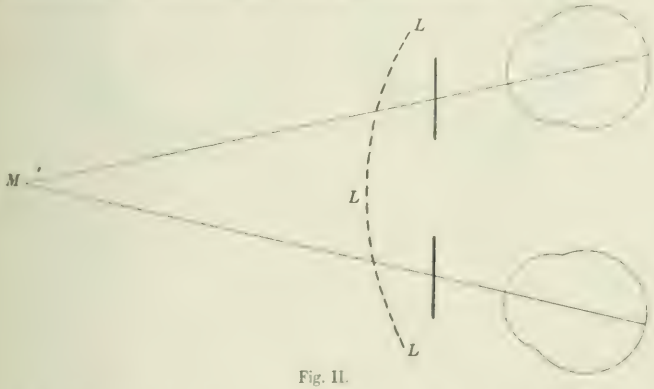


Fig. II.

Bei den Versuchen schützten wir uns gegen die erwähnten Einwände. Die Änderungen der Akkommodation waren möglichst ausgiebig und der Konvergenzwinkel der Gesichtslinien möglichst klein. Um Änderungen der Pupillenweite sicher erkennen zu können, wurde diese an einem Maßstab gemessen.

Die Versuchsanordnung war so (Fig. II):

1) Die Versuche Vervoorts wurden von uns mit seiner Methodik nachgeprüft und bestätigt.

2) Die Angabe des Konvergenzwinkels kann nicht genau erfolgen, weil bei Vervoort die Pupillardistanz nicht angegeben ist.

Die Sehachsen konvergierten auf eine ferne dunkle Scheibe, welche auf im übrigen matterleuchtetem Papier markiert war. In möglichster Nähe der Augen wurden die auf Fig. III wiedergegebenen Figuren angebracht. Dieselben waren auf Glasplatten gemalt. Sie wurden so orientiert, daß die linke Gesichtslinie durch den linken zentralen dunklen Punkt nach dem Zentrum von *M* gerichtet war, die rechte durch den rechten ebendahin. So fiel das binokulär vereinigte Bild der beiden Punkte in das Zentrum der schwarzen Scheibe. In einer Reihe von Versuchen wurde an Stelle der Scheibe ein Punkt gebracht. Die Bilder wurden dann so eingestellt, daß die bezüglichen Gesichtslinien durch die beiden nahen Punkte hindurchgingen und sich unterhalb des fernen schnitten. Bei abwechselnder Fixierung des fernen und der nahen Punkte war also nur eine Änderung der Höheneinstellung nötig.

Fig. III.

Bei Akkommodation auf die Scheibe sah man die Faserung des Papieres der Umgebung scharf und erkannte hieran die richtige Einstellung des Auges. Bei Akkommodation auf die beiden schwarzen Punkte erschien das scharfe stereoskopische Bild eines abgestumpften Kegels.

Die Versuche bestanden darin, abwechselnd auf das Zentrum der Scheibe und auf die schwarzen Punkte zu akkommodieren.

Die Beobachtung der Pupille geschah mittels eines Fernrohres. Die Weite der Pupille wurde an einem Maßstab gemessen, welcher durch die Bildchen von Lichtern *LLL* gebildet wurde, die im horizontalen Durchmesser der Kornea durch Spiegelung erzeugt waren.

Von den Versuchen möge einer hier kurz skizziert werden.

Versuchsperson: E. Wlotzka.
Beobachter: M. Gildemeister,
O. Weiß.

Entfernung der Scheibe *M* von den Augen 3850 mm,
Entfernung der Punkte von den Augen . 91 „
Distanz der Pupillen . . . . . 65 „

Also: Konvergenzwinkel der Gesichtslinien . . . . . 0° 58′
Nötige Akkomodation, um von *M* auf die Punkte zu akkommodieren . . . . . 10,7 Dioptrien.

In diesem Versuche wie in allen anderen, die wir drei gegenseitig anstellten, zeigte sich trotz der hohen Akkommodationsanstrengungen keine Änderung der Pupillenweite.[1]

Somit kann mit Bestimmtheit gesagt werden, daß Akkommodation und Pupillenreaktion ganz unabhängig voneinander sind.

V. Schluß.

Wie hat man die Beobachtungen von Marina zu erklären?

Wir müssen annehmen, daß die Irisbewegung bei der Konvergenz durch ein nervöses Organ eingeleitet wird, welches untergeordnet ist dem die Konvergenzbewegung vermittelnden. Man sollte also erwarten, daß die Innervation des Rectus internus ein für allemal die Pupillenreaktion im Gefolge habe. Dies ist, wie die Versuche Marinas zeigen, nicht der Fall. Vielmehr kann sich die Pupillenreaktion einer anderen Bewegung, der des Rectus externus unterordnen, (wenn dieses zweckmäßig ist). Nähere Einsicht in die Anordnungen im Zentralorgan, vermöge deren diese synergischen Bewegungen möglich sind, besitzen wir nicht. Jedenfalls ist so viel sicher, daß im Bau desselben nicht nur ein Weg vorgesehen ist, auf welchem dieser Effekt erreicht werden kann. Ähnliches gilt gewiß auch für andere Bewegungskomplexe.

Ich glaube auf Grund der beschriebenen Versuche die Befunde Marinas in dem erwähnten Sinne deuten zu müssen. Sie illustrieren also recht lebendig, daß auch im zentralen Nervensystem die Natur nicht nur für das Nötigste gesorgt hat, sondern daß auch dieses wie die übrigen Organe des Körpers reichlich ausgestattet ist.

1) Erwähnt sei, daß beim starken Akkommodieren die Weite der Pupille oft anfangs etwas schwankte. Gemessen wurde dieselbe erst, nachdem sie konstant geworden war. Bei Wlotzka zeigten sich diese Schwankungen nach einiger Zeit der Übung nicht mehr.

XIV

KANT UND DAS WESEN DES NEUEN IN DER MATHEMATIK

EIN BEITRAG ZUR LEHRE VON DEN SYNTHETISCHEN URTEILEN

VON

DR. FRANZ MEYER

O. Ö. PROFESSOR DER MATHEMATIK AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

Das Folgende soll nichts weniger als eine Studie zur Kantphilologie sein. Der Verfasser will nur einige Anregungen geben, von denen er hofft, daß sie andere, denen mehr Musse und Geschick zu Gebote steht, weiter verfolgen mögen; irgend eine Erschöpfung des Themas erscheint an sich ausgeschlossen. In kurzer Zeit wird der erste Band der „Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften“[1] abgeschlossen vorliegen. Er schildert in historisch-kritischer Entwicklung die Fortschritte, die das 19. Jahrhundert in der Arithmetik, Algebra, Zahlentheorie, sowie auf einigen angrenzenden Gebieten gezeitigt hat. Der Herausgeber sagt daselbst in seiner Vorrede (S. XXII): „Möge die Enzyklopädie, die die mathematischen Erfindungen eines Jahrhunderts in historischer Entwicklung vorführt, auch das erkenntnistheoretische Studium der grundlegenden Frage, was in der Mathematik denn eigentlich als „neu“ zu gelten habe, beleben! Besteht das Neue in einer durch innere Anschauung gewonnenen Vermehrung und Vertiefung eines Besitzstandes aprioristischer Erkenntnisse oder kommt es nur zurück auf eine andere Gruppierung vorhandener Erfahrungstatsachen?“ In der Tat, wenn man bedenkt, daß daselbst auf einem Raume von wenig über 1100 Seiten in knapper Form von neuen fruchtbaren Ideen, Methoden und Sätzen berichtet wird, so wird man von selbst zu der Frage gedrängt, wie denn die unterscheidenden begrifflichen und anschaulichen Merkmale des „Neuen“ gegenüber dem „Alten“ festzulegen seien. Kants Lehre über die erkenntnistheoretische Stellung der mathematischen Wahrheiten, daß es „reine Erkenntnisse a priori“ seien, darf als bekannt vorausgesetzt werden; auf die vielfachen Versuche, diese Lehre zu stützen oder aber sie zu verwerfen, sei hier nur hingewiesen.

Wenn wir im folgenden die Kantische Aprioritat als Grundlage adoptieren, und unsere Entwicklungen sich danach zwanglos in das Kantische System einfügen lassen, so werden diese Entwicklungen doch nicht unbedingt daran gebunden sein; sie würden auch bestehen bleiben können, wenn man von mehr oder weniger empiristischen Erkenntnisquellen ausginge.

1) Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften. Bd I, herausg. von W. Fr. Meyer Leipzig, bei B. G. Teubner, 1904. (Dieser Band ist inzwischen, im August 1904, erschienen.

Kant nimmt die grundlegenden mathematischen Begriffe und Operationen als ein unabhängig von der Erfahrung gegebenes geistiges Besitztum an — es ist in diesem Sinne beachtenswert, daß die von ihm angezogenen Beispiele elementarsten Charakters sind —, und denkt sich alle weiteren Sätze, soweit es sich nur um den Beweis ihrer Existenz handelt, als durch rein logische Schlüsse daraus abgeleitet, und so jenes ursprüngliche Besitztum immer mehr vertieft und abgerundet. Wie und in welcher Reihenfolge derartige Schlüsse zu ziehen sind, um zu vorgesteckten Zielen zu gelangen, wie der Forscher dabei schöpferisch, konstruktiv zu verfahren hat, liegt für Kant auf einem gänzlich anderen Gebiete; er postuliert zu dem Behuf einen Akt der „Synthese", einer Art innerer Anschauung, auf Grund deren erst beispielsweise die Inhalte beiden Begriffe $7+5$ und 12 der als gleichwertig erkannt werden. Im übrigen aber erscheint Kant die in Rede stehende Frage vom Standpunkt seines vielumfassenden Systems aus als eine akzessorische; es ist ihm weniger eine allgemeine philosophische Frage, denn eine spezifisch-mathematische Fachfrage. Es sei gestattet, in dieser Richtung eine Bemerkung allgemeiner Natur über das Verhältnis der Philosophie zu den Einzelwissenschaften einzuschalten. Die Philosophie sieht es als ihre Aufgabe an, allgemein verbindliche Normen des Denkens überhaupt aufzustellen und diese auf die obersten, allgemeinsten Erscheinungen des geistigen Lebens anzuwenden; jene Normen sollen dann jeder einzelwissenschaftlichen Untersuchung zugrunde liegen, jene allgemeinsten Erscheinungen mögen sich in jeder Wissenschaft, je nach deren Charakter und deren Bedürfnissen einerseits spezifizieren, andrerseits weiter ausgestalten.

Nun ist es aber eine wohlbekannte Tatsache, daß innerhalb des Rahmens jeder fortschreitenden Einzelwissenschaft „allgemeine" Begriffe und Untersuchungsmethoden einer fortlaufenden Verschiebung, einer bald stetigen bald unstetigen Kompression und Dilatation unterworfen sind, daß sie sich selbst mit immer reicherem Inhalte erfüllen, unfruchtbare Keime abstoßen, andere in sich aufnehmen. Dieses selbstkorrigierende Verfahren geschieht in solchem Umfange, daß oft ein ursprünglich festgelegter Begriff später kaum noch wiederzuerkennen ist, so sehr hat er sich den veränderten Daseinsbedingungen anpassen müssen.

Eines der instruktivsten Beispiele dieser Art ist der Begriff der Zahl. Zu dem ursprünglichen Begriff der natürlichen Zahl trat der der negativen, der gebrochenen, der algebraischen, der irrationalen Zahl. Diesen Zahlen als reellen traten weiterhin als die umfassenderen die gewöhnlichen und höheren komplexen Zahlen gegenüber, und über alle diese erhebt sich die Schöpfung der transfiniten Zahlen (s. u. S. 13). Die Berechtigung, diese sämtlichen Gedankengebilde, so verschieden

sie zunächst erscheinen, dem Zahlbegriff unterzuordnen, geht daraus hervor, daß sie im wesentlichen den nämlichen logischen Verknüpfungsgesetzen gehorchen. So weichen der Gang der allgemeinen Philosophie und der Gang innerhalb der einzelnen „Fachphilosophie" nicht unwesentlich voneinander ab. Der Philosoph wird stets wieder zu denselben grundlegenden Fragen der als Ganzes aufgefaßten Erscheinungswelt zurückgeführt; in der Einzelwissenschaft sieht der Forscher aus der glücklichen Lösung eines besonderen Problems eine Reihe neuer, ungelöster entspringen. Wenn das Bild gestattet ist: so oft der Philosoph glaubt, seiner Hydra einen Kopf abgehauen zu haben, derselbe Kopf wächst sofort wieder; dem Einzelforscher dagegen erwachsen an Stelle des einen abgetrennten Kopfes zehn solche von anderer Beschaffenheit.

Und doch wäre eine gegenseitige Unterstützung sehr heilsam; je mehr im Einzelnen durchgebildete Fachphilosophien entwickelt würden, um so mehr würde auch der Philosoph *κατ' ἐξοχήν* genötigt werden, seinen zu allgemein gestellten Aufgaben eine gewisse Beschränkung aufzuerlegen, in dieser Beschränkung würde er dafür zu präziseren Lösungen gelangen.

Um nunmehr unsere eigentliche Aufgabe in Angriff zu nehmen, denken wir uns für den Augenblick einen gewissen Besitzstand grundlegender mathematischer Begriffe, Sätze und Methoden als vorhanden, gleichgültig woher er stamme, und fragen, wie sich dieser Besitzstand vermehren läßt. Wir wünschen, ganz im Sinne Kants, zu zeigen, daß die gedachte Vermehrung, entgegen dem äußeren Anscheine, keine materielle, sondern nur eine formale ist, daß die Erweiterung mathematischer Erkenntnisse nur in einer andern Anordnung, Gruppierung, Zusammenstellung, Trennung und Verbindung bereits vorhandener besteht.

Um diese Auffassung zunächst an einem einfachen Bilde aus dem gewöhnlichen Leben zu erläutern: Jedermann weiß, daß ein und dasselbe Zimmer mit ein und demselben Mobiliar je nach der Aufstellung und Verteilung des letzteren dem Beschauer einen ganz andern, einen „neuen" Eindruck bietet, daß man sogar auch leicht einen gewollten Eindruck, einen bestimmten „Stil" durch passende Anordnung hervorrufen kann. Nicht anders ist es in der Mathematik, durch bloße Umordnung von Teilen wird der Eindruck von Neuem, von Fortschritten erzeugt. Einer der inneren Gründe dieser befremdenden Erscheinung liegt in dem eigentümlichen Verhältnis zwischen Anschauungs- und Schließungsvermögen. Dies Verhältnis ist ein zweifaches. Auf der einen Seite erklimmt der Verstand mühsam Stufe um Stufe, bis er zum letzten, den Beweis eines Satzes krönenden Schlusse gelangt, ist dieser Anstieg aber einmal vollendet, so

vermag die innere Anschauung[1], wie vom Gipfel einer Höhe, den ganzen zurückgelegten Weg mit einem Blick zu umspannen.

Auf der andern Seite ist unser Anschauungsvermögen, namentlich in der Geometrie, ein überaus beschränktes, ja geradezu dürftiges[2], sobald ihm eine größere Anzahl verschiedenartig verknüpfter Elemente unvermittelt gegenübertritt, während das Schließungsvermögen, trotz seiner Langsamkeit, geradezu als ein unbegrenztes fungiert. Dazu tritt ein in der Mathematik spezifisch ausgebildetes Moment, das Verfahren der vollständigen Induktion (des Schlusses von n auf $n+1$). So unzweifelhaft dies Verfahren wegen seiner Sicherheit der Mathematik unschätzbare Dienste geleistet hat und noch leisten wird[3], es leidet doch wieder an einem erheblichen Mangel: statt das innere Gewebe der leitenden Gedankenfäden aufzudecken, umhüllt es dasselbe vielmehr wie mit einem Schleier: oder um lieber das oben gebrauchte Bild weiter auszuführen: man läßt sich von einem Führer einen steilen Berg heraufziehen, und behält sich nur vor, den letzten obersten kleinen Gipfel selbst zu ersteigen. Gerade die vollständige Induktion ist es, die oft zu einem neuen, unerwarteten Ergebnis führt, wie man erkennt, wenn es gelingt, einen direkten, allmählich zum Ziele führenden Beweis zu finden; dann entpuppt sich das scheinbar Neue als eine Aneinanderreihung selbstverständlicher Tatsachen.

Da eine systematische Ausführung unseres Hauptgedankens über die Entstehung des Neuen in Anbetracht der grenzenlosen Ausdehnung des Gebietes unmöglich erscheint, müssen wir uns bescheiden, eine Reihe mathematischer Typen vorzuführen, und diese wiederm durch geeignete Beispiele zu kennzeichnen, deren Verständnis keinen zu großen[4] Aufwand mathematischer Vorkenntnisse erfordert.

Am deutlichsten, weil am unmittelbarsten, ist die fragliche Erscheinung in der elementaren Kombinatorik ausgeprägt. Wer zuerst den Satz aufstellte und bewies, daß die Anzahl der Vertauschungen von n Dingen gleich $1 \times 2 \times 3 \ldots n$

1) Wenn anders der Beweis gewissen Anforderungen genügt, s. u. S. 16,17.

2) Das ist einer der Hauptgründe, weshalb bei der modernen Festlegung der Grundlagen der Geometrie von einem System durch gewisse Axiome verknüpften Begriffe ausgegangen wird, mit denen dann nach festen Vorschriften geradezu wie mit Größen gerechnet wird. S. D. Hilbert, Grundlagen der Geometrie, Festschrift zur Enthüllung des Gauß-Weber-Denkmals, Leipzig, 2. Aufl., 1903; K. Th. Vahlen, Abstrakte Geometrie, Leipzig 1904. (Wird demnächst erscheinen.)

3) Vgl. H. Poincaré, Wissenschaft und Hypothese. Deutsch von F. und L. Lindemann, Leipzig 1904.

4) Die meisten Leser werden freilich umgekehrt der Meinung sein, daß dieser Aufwand ein viel zu großer sei. Indessen läßt sich etwa aus bloßen elementaren Sätzen über das Dreieck die Tiefe der neueren mathematischen Begriffe nicht entnehmen.

ist — eine Zahl, die bei größeren Werten von n eine solche Höhe erreicht, daß sie bei dem Laien ein ungekünsteltes, verwirrendes Erstaunen erwecken muß — glaubte gewiß, einen großen, wahrhaft neuen Satz entdeckt zu haben. Und doch ist das Ergebnis nur eine Aneinanderreihung einiger Trivialitäten. Daß zwei Dinge zwei Anordnungen zulassen, sieht ein Kind ein, desgleichen, daß von drei Dingen jedes einmal an eine bestimmte (erste) Stelle gebracht werden kann; dies, mit dem Vorigen verbunden, lehrt, daß die Anordnungen von drei Dingen sich in drei Gruppen zu je zwei verteilen, daß also ihre Anzahl 2×3 ist. Von vier Dingen kann wiederum jedes einmal eine erste Stelle einnehmen, während die drei übrigen jeweils ihren 2×3 Anordnungen unterworfen werden können; mithin gruppieren sich die Anordnungen von vier Dingen in vier Klassen von je 2×3, ihre Gesamtanzahl ist also $2 \times 3 \times 4$. So ist klar, daß bei jedem neu hinzutretenden Element bei der Anzahl der vorher möglichen Anordnungen die das Element angebende Kardinalzahl als weiterer Faktor figurieren muß. Die vollständige Induktion ist hier nicht einmal erforderlich und dient nur zur bündigen Zusammenfassung der skizzierten Tätigkeiten. Wer wäre aber imstande, etwa von den 3628800 Arten, wie 10 Personen an einem Tische ihre Plätze wechseln können, eine deutliche Vorstellung zu besitzen?

Ganz ähnlich verhält es sich mit einem zweiten grundlegenden Satze der Kombinatorik, daß man, wenn n_1 Dinge einer ersten Gruppe gegeben sind, n_2 Dinge einer zweiten, ..., n_i Dinge einer i^{ten} Gruppe, genau auf $n_1 \times n_2 \ldots \times n_i$ Arten je ein Ding der ersten Gruppe mit je einem der zweiten, ..., mit je einem der i^{ten} Gruppe zusammenstellen kann, wenn auf die Anordnung dieser Zusammenstellungen keine Rücksicht genommen wird. Usf. Als zweiter Typus der in Rede stehenden Erscheinungen diene der berühmte Pythagoraische Satz des rechtwinkligen Dreiecks. Die meisten Leser werden sich mit einem gewissen Unbehagen der künstlichen Figur erinnern, mittels derer im Schulunterricht der fragliche Satz herausdemonstriert wurde, und würden wohl schwerlich imstande sein, trotz aller Anstrengungen jene Figur sich wieder herzustellen. An die richtige systematische Stelle gebracht, hat der Satz nur das eine Eigentümliche an sich, daß er zwei Tatsachen von großer Einfachheit so miteinander vereinigt, daß ein unwesentliches Moment entfernt wird.

Der grundlegende Satz, daß bei zwei ähnlichen Dreiecken (= solchen mit bezw. gleichen Winkeln) die Seitenlängen des einen sich verhalten, wie die des andern, kann und soll gleich im Anfange der Lehre vom Dreieck abgeleitet werden und mag hier als vorhanden angesehen werden. Liegt nun ein beliebiges Dreieck ABC vor, so ist mit ihm implizite auch jede Strecke AD mitgegeben,

die eine Ecke A mit irgend einem Punkte D der Gegenseite BC verbindet. Unter diesen unbegrenzt vielen Möglichkeiten gibt es offenbar sicher eine, so daß das Teildreieck ABD mit dem ganzen Dreick ABC ähnlich wird. Verlangt man aber, um ein gleichmäßigeres, ein symmetrisches Ergebnis zu erzielen, daß auch das zweite Teildreieck ACD dem ganzen Dreieck ähnlich wird, oder, was dasselbe ist, daß alle drei Dreiecke ABC, ABD, ACD einander ähnlich werden, so ist das wiederum nur so möglich, daß AD eine Höhe des Dreiecks ABC, und überdies der Winkel desselben bei A ein Rechter ist.

Bezeichnet man dann, wie üblich, die Längen der Seiten des nunmehr als rechtwinklig vorausgesetzten Dreiecks ABC mit a, b, c, die Abschnitte, in die die Hypotenuse a durch die Höhe $AD = h$ zerlegt wird, mit p, q, so ist die Ähnlichkeit je eines Teildreiecks mit dem ganzen Dreieck gleichwertig mit den Aussagen $b^2 = ap$, $c^2 = aq$, die zusammen wiederum für das rechtwinklige Dreieck charakteristisch sind. Um die unwesentlichen, weil erst in zweiter Linie auftretenden Stücke p, q zu entfernen, hat man nur jene beiden Relationen zu addieren; das Resultat $b^2 + c^2 = a(p + q) = a^2$ ist der Pythagoräische Satz, der also wiederum für das rechtwinklige Dreieck charakteristisch ist.

Würde man nur auf die Ähnlichkeit der beiden Teildreiecke achten, so ergäbe sich die andere fundamentale Aussage $h^2 = pq$, die abermals für das rechtwinklige Dreieck charakteristisch ist, mit dem Pythagoräischen Satze inhaltlich völlig gleichwertig erscheint, und formal nur dadurch von ihm abweicht, daß sie „neue“ Elemente, die Höhe h und die Abschnitte p, q der Hypotenuse enthält.

Vom Pythagoräischen Satze zum Aufbau der elementaren Trigonometrie sind nur wenige Schritte erforderlich.

Um den Pythagoräischen Satz in eine Form zu kleiden, die von dem zufällig gewählten Längenmaßstab unabhängig ist, führt man die Verhältnisse der Seiten a, b, c als selbständige Bildungen ein; man nennt sie die (sechs) trigonometrischen Funktionen eines der beiden spitzen Winkel des Dreiecks. Der Pythagoräische Satz zeigt unmittelbar, wie diese sechs Funktionen durch die einfachste Rechnung auf irgend eine von ihnen zurückgeführt werden können. Um indessen dem Auge eine wohlgefällige Form[1] darzubieten, führt man jene Reduktion nur selten durch, sondern behält drei (oder vier) jener Funktionen (sinus, cosinus, tangens resp. cotangens) gleichzeitig bei. Hierdurch erklärt sich

1) Hierbei ist freilich auch noch das praktische Bedürfnis, das den Logarithmentafeln für Zahlen und trigonometrische Funktionen Rechnung tragen muß, maßgebend; wir beschränken uns aber im Texte auf die „reine“ Mathematik. Auf einer höheren Stufe ist es gerade wesentlich, die verschiedenen trigonometrischen Funktionen voneinander getrennt zu halten.

der Reichtum der trigonometrischen Beziehungen: man opfert der schönen Form die Einfachheit, die Einheit des Inhalts. Wir kommen auf dieses bedeutsame Moment noch weiterhin zurück.

Ein beliebiges Dreieck wird durch eine Höhe in zwei rechtwinklige Teildreiecke zerlegt; sobald man daher auf diese die trigonometrischen Beziehungen anwendet, und diese wiederum so vereinigt, daß unwesentliche, d. h. für eine jeweilige „Auflösung" des Dreieckes, nicht in Betracht kommende Stücke entfernt („eliminiert") werden, gruppiert sich der Stoff zu immer anderen Gestalten. Trotzdem ist dieser Reichtum nur ein scheinbarer, wesentlich durch die vielfachen eigenartigen Benennungen hervorgerufener; es ist stets nur die Variation des einen Themas, daß man von einem Punkte auf eine Gerade nur ein einziges Lot fällen kann. So oft es sich hierbei darum handelt, aus drei unabhängigen Stücken (Seiten und Winkeln) des Dreiecks ein viertes zu bestimmen, ist die Anzahl der Gruppierungsmöglichkeiten eine eng begrenzte und leicht übersehbare[1]; sobald man dagegen versucht, eine Relation zwischen fünf, oder gar sechs Stücken des Dreiecks zu konstruieren, ist die Anzahl der Möglichkeiten naturgemäß eine unbegrenzte, und es ist dem subjektiven Geschmacke des Forschers der weiteste Spielraum gelassen. Er wird z. B. Wert darauf legen, daß gewisse Elemente nur linear in den Formeln auftreten, usw.

Für die Erkenntnis des Wertes der Trigonometrie des Dreiecks erscheint es aber durchaus notwendig, festzustellen (wie das der Verfasser in einer früheren Arbeit[2] entwickelt hat), wie sich allein aus drei unabhängigen Grundformeln durch reine Rechenprozesse, sozusagen mittels einer Rechenmaschine, alle etwaigen übrigen herleiten lassen. Das Entsprechende gilt für den Aufbau der sphärischen Trigonometrie, der Polygonometrie usw.

Wir gehen zu anderen Typen über. Hier wird ein weiteres, ebenfalls der Mathematik spezifisch angehöriges Hilfsmoment in den Vordergrund treten, das ist die merkwürdige Rolle, die Identitäten bei der Entstehung „neuer" Sätze spielen.

Ein instruktives Beispiel aus der elementaren Planimetrie wird durch den Ptolemäischen Satz geliefert, der vielleicht manchem Leser als ein besonderes Kuriosum im Gedächtnis geblieben ist. Der Satz sagt aus, daß in einem Kreisviereck die Summe der Produkte je zweier Gegenseiten gleich dem Produkte

1) Von der selbständigen Einführung weiterer Dreieckselemente, wie Höhen, seiten- und winkelhalbierende Transversalen, ein- und umbeschriebene Kreise usw., soll hier ganz abgesehen werden.

2) Jahresbericht der Deutschen Mathematikervereinigung, Bd. 7, 1899, S. 147—154.

der Diagonalen ist. Führt man die Winkel φ_1, φ_2, φ_3, φ_4 ein, die die nach den Ecken des Vierecks laufenden Radien mit irgend einer festen Anfangsrichtung bilden, und setzt $\operatorname{tg}\frac{\varphi_i}{2} = \lambda_i$ $(i = 1, 2, 3, 4)$, so lehrt eine Rechnung von wenigen Zeilen, daß der in Rede stehende Satz nur ein geometrischer Ausdruck[1] für die Existenz der evidenten Identität ist:

$$(\lambda_1 - \lambda_2)(\lambda_3 - \lambda_4) + (\lambda_1 - \lambda_3)(\lambda_4 - \lambda_2) + (\lambda_1 - \lambda_4)(\lambda_2 - \lambda_3) = 0.$$

Die Bedeutung des Satzes für die Kreislehre erhellt dann hinterher wieder daraus, daß er für den Kreis charakteristisch ist; vier Punkte der Ebene liegen dann und nur dann auf einem Kreise, wenn für sie die Ptolemäische Eigenschaft zutrifft.

Die Umkehrung dieser Erscheinung führt sofort zu einem umfassenderen Standpunkt. So oft man vier Größen λ_1, λ_2, λ_3, λ_4 durch vier gleichberechtigte geometrische Objekte (Bilder) deutet, die nur noch der Bedingung zu genügen haben, daß auch den (sechs) Differenzen $\lambda_i - \lambda_k$ eine selbständige geometrische Bedeutung zukommt, gelangt man zu einem „neuen" geometrischen Satze; alle diese Sätze sind jedoch nur verschiedene Anschauungs-Manifestationen einer einzigen Erkenntnisquelle. So gewinnt man u. a. die die Theorie des Doppelverhältnisses beherrschende Fundamentalrelation, ferner die die Theorie der Geraden im Raume beherrschende „Linienkoordinatenidentität", usw.

Der Gehalt derartiger Identitäten für die Erkenntnis und Herleitung geometrischer Wahrheiten wird ein ungleich fruchtbarerer, wenn in ihnen noch ein willkürlicher Parameter zur Verfügung steht.

Zur Erläuterung möge ein Typus von Sätzen dienen, deren bekanntester Repräsentant der Pascalsche Satz für Kegelschnitte ist. Anstatt von vornherein sechs Punkte auf einem Kegelschnitte ins Auge zu fassen, gehe man zunächst von sechs beliebigen Punkten $A_1, A_2, \ldots A_6$ einer Ebene aus, die man in irgend einer Reihenfolge durch Strecken verbinde. Die drei Paare von Gegenseiten des Sechsecks liefern drei Schnittpunkte S_1, S_2, S_3. Mittels geeigneter Koordinaten läßt sich dann auf ganz einfachem Wege eine Identität $A = B$ aufstellen. Hier bedeuten A und B gewisse rechnerische Ausdrücke, mit der besonderen Eigenschaft, daß wenn A den speziellen Wert der Einheit annimmt, die sechs Punkte $A_1, A_2 \ldots A_6$ auf einem Kegelschnitt liegen, andrerseits, wenn B gleich der Einheit wird, die drei Punkte S_1, S_2, S_3 ein und derselben Geraden an-

1) Näheres siehe in der Abhandlung des Verfassers im Archiv der Mathematik und Physik (3) 7 (1904), S. 1—15.

gehören. Damit erscheint der Pascalsche Satz nebst seiner Umkehrung als der unmittelbare geometrische Ausdruck der Identität $A = B$.

Mit demselben Rechte hätte man aber dem Ausdrucke A irgend einen Zahlwert c beilegen können, womit ihm gleichzeitig der Ausdruck B erhält; je nach dem betreffenden Werte des „Parameters" c gruppiert sich das Sechseck nach andrer Vorschrift. Das Prinzip ist also offenbar dies, daß man den Pascalschen Satz als eine Spezialerscheinung innerhalb einer unbegrenzten Klasse in gewisser Hinsicht gleichartiger Erscheinungen auffaßt, die alle in der Identität $A = B$ wurzeln. Der Grund aber, weshalb man gerade dem Pascalschen Satze eine so hervorragende Bedeutung beimißt, ist ein doppelter. Einmal beanspruchen die Kegelschnitte, ganz abgesehen von deren vielseitiger Verwendung in Mechanik, Technik usw., in der Systematik der geometrischen Gebilde der Ebene ihren Platz mit an erster Stelle, da sich ihre Theorie unmittelbar über der der Geraden erhebt. Sodann kommt dem Pascalschen Satze innerhalb der Kegelschnittslehre eine zentrale Stellung zu, da sich aus ihm allein alle anderen Eigenschaften der Kegelschnitte ableiten lassen. Das oben entwickelte Prinzip ist indessen einer weitgehenden Verallgemeinerung fähig. Gerade so, wie man ein Sechseck in drei Punktepaare gruppieren kann, die auf den Seiten eines Dreiecks liegen, kann man auf den letzteren drei Gruppen von n Punkten ($n = 2, 3, \ldots$) annehmen, entsprechend im Raume auf den sechs Kanten eines Tetraeders, resp. auf den vier Kanten eines windschiefen Vierecks, sechs resp. vier Gruppen von je n Punkten, u. s. f.; stets existiert eine der obigen Identität $A = B$ analoge mit analogen Schlüssen (für Kurven, Flächen n^{ter} Ordnung, u. s. f.), und die unbegrenzte Reihe dieser Identitäten läßt sich wiederum einem einzigen Typus unterordnen, der sie alle umfaßt.

Von diesem Gruppierungsstandpunkt aus erfährt der Pascalsche Satz eine ganz andere Beleuchtung, als bei der gewöhnlichen Auffassung: er bildet nur die erste Stufe einer nach vielfacher Richtung hin beliebig ausdehnbaren „Pascalschen Geometrie."[1]

Derartiger tiefgreifender Typen lassen sich in der Geometrie noch manche aufbauen; es sei etwa an die Theorie der orthogonalen Substitutionen erinnert, ferner an die, eine ungeahnte Fülle von geometrischen Eigenschaften einschließende Figur des einer Fläche zweiter Ordnung ein- resp. umbeschriebenen Tetraeders, weiter an die Lehre von den Ausartungen eines Gebildes zweiter Ordnung, u. a. m.

[1] Siehe die Abhandlung des Verfassers, Jahresbericht der Deutschen Mathematikervereinigung 9, (1901), S. 91—99.

Leider steht zurzeit eine in dieser Richtung systematisch fortschreitende Behandlung der Geometrie noch aus; danach wäre jeder Satz einer gewissen Identität unterzuordnen, woraus sein erkenntnistheoretischer Inhalt als einzelnes Glied einer unendlichen Kette gleichberechtigter Sätze unmittelbar entspränge.

Es gibt manche Mathematiker, die eine derartige Entwicklung der Geometrie mit einer gewissen Herablassung als eine „formale" kennzeichnen; ohne es zu wollen, sprechen sie damit eine nicht geringe Anerkennung aus, da sich gerade auf diesem Wege eine ungekünstelte Einordnung der geometrischen Wahrheiten in das System der Kantschen Erkenntnistheorie vollziehen läßt.

Gehen wir nunmehr zu einem grundlegenden Typus aus der Arithmetik und Analysis über, zu der Theorie der Irrationalzahlen (allgemeiner, von Grenzwerten überhaupt). Die bekanntesten Beispiele sind ja jedem geläufig; es sind die in kleineren oder größeren Tafeln vereinigten Logarithmen der natürlichen Zahlen; diese Logarithmen brechen aber, wie wohl kaum zu bemerken nötig ist, nicht etwa an der betreffenden Stelle ab, sondern sind unbegrenzt fortsetzbare Dezimalbrüche. Eine für die Theorie der irrationalen Größen bessere Darstellung wird allerdings durch die Kettenbrüche geliefert; jeder unbegrenzte (regelmäßige) Kettenbruch besitzt als Wert eine bestimmte irrationale Zahl und umgekehrt; oder mit andern Worten, jede Irrationalzahl ist äquivalent einer bestimmten unbegrenzt fortsetzbaren Reihe natürlicher Zahlen, aber auch umgekehrt repräsentiert jede, noch so willkürliche, unbegrenzt fortsetzbar gedachte Anordnung natürlicher Zahlen (wobei beliebige Wiederholungen gestattet sind) eine bestimmte Irrationalität. Man kann sich aber auch eine andere, besonders für Anwendungen geeignetere Auffassung bilden. Danach drückt jeder Satz über Irrationalzahlen eine gewisse endliche Relation zwischen gewöhnlichen Brüchen aus, nur daß diese Relation nicht genau, sondern bloß angenähert gilt. Man ist aber imstande, diese Beziehung zwischen Brüchen in unbegrenzt viele Formen zu kleiden, für jede Form den Fehler d. i. die Abweichung von der Genauigkeit, in gewisse Grenzen einzuschließen. Unsere Anschauung ist indessen nicht fähig, mit einer derartigen Menge im wesentlichen gleichwertiger Sätze gleichzeitig zu operieren. Man begnügt sich daher mit einem Repräsentanten, den man so wählt, daß man sich den Fehler bereits unter eine Genauigkeitsgrenze von genügender Kleinheit herabgedrückt denkt. Wenn man daher von der Gleichheit zwischen Irrationalitäten spricht, so ist das nur als eine sprachliche Abkürzung, eine Art Stenographie zu verstehen, indem man auf die Angabe des Fehlers, als etwas Unwesentlichem, verzichtet. Man nimmt gewisse Teile für das Ganze, und gibt doch diesen Teilen Benennungen, die den Eindruck des

Ganzen und damit von etwas *Neuem*, hervorrufen. Ein Planet bewegt sich in einer Ellipse, wenn man von den verhältnismäßig geringfügigen Störungen durch andere Himmelskörper absieht.

Wenn man nun aber den Begriff der *Gleichheit*, auf dem doch das Rechnen mit Irrationalitäten in letzter Linie beruht, schärfer ins Auge faßt, so erkennt man wieder die Unterordnung unter unser allgemeines Gruppierungsprinzip. Nach der üblichen Auffassung definiert man zwei Größen als gleich, wenn ihre *Differenz* den Wert (genauer Grenzwert) *Null* besitzt. In vielen Gebieten der Analysis ist es aber zweckmäßiger, unter zwei gleichen Größen solche zu verstehen, deren *Quotient* den Wert *Eins* hat. Offenbar kommt diese zweite Definition auf die erste zurück, wenn man statt mit den Größen selbst, mit ihren *Logarithmen* operiert. Dieser Gedanke läßt sich verallgemeinern. Es sei $f(x)$ eine, wenn auch an gewisse Beschränkungen gebundene, willkürliche Funktion einer variabeln Größe x, so erhält man den allgemeineren Begriff der *Gleichheit* zweier Größen a, b durch die Festsetzung $f(a) = f(b)$. Der Analysis stehen die Hilfsmittel zu Gebote, wenn es erforderlich erscheint, den allgemeineren Begriff auf den ursprünglichen speziellsten ($a = b$) zurückzuführen, d. h. die Differenz $f(a) - f(b)$ mit der Differenz $a - b$ zu vergleichen. Aber gerade durch die Beibehaltung einer solchen Funktion $f(x)$ *gruppieren* sich die Sätze über Irrationalitäten, vom Standpunkt der Erkenntnistheorie aus, nach dem spezielleren oder allgemeineren Charakter der Funktion $f(x)$. Oder anders ausgedrückt, je nach Auswahl der Funktion $f(x)$ nimmt ein und derselbe Satz eine unbegrenzte Reihe von stets *neu* erscheinenden Einkleidungen an.

Auf einen letzten Typus von Erscheinungen, der einer der neuesten Schöpfungen der Mathematik angehört, können wir seiner subtilen Natur halber nur kurz hindeuten, trotzdem gerade er eine der schönsten Bestätigungen unserer Gesamtanschauung ergibt. Es sind das die G. Cantorschen *transfiniten Zahlen*[1]. Nach der einfachsten Erklärung sind die transfiniten (oder überendlichen) Zahlen nichts anderes, als die verschiedenen denkbaren *Anordnungen* der natürlichen Zahlenreihe. Die Berechtigung, diese Anordnungen als wirkliche, wenn auch völlig andere „Zahlen" anzusprechen, entspringt der Möglichkeit, einmal bestimmte, logisch unanfechtbare *Erzeugungsprinzipien* für sie zu bilden, andrerseits sie logischen Verknüpfungsgesetzen zu unterwerfen, die in den wesentlichsten Punkten mit den elementaren arithmetischen Verknüpfungen (Addition, Multiplikation, Potenzierung usw.) übereinstimmen.

1) Siehe etwa den Artikel „Mengenlehre" von A. Schoenflies, in der Enzyklopädie der mathematischen Wissenschaften, Bd. I, Heft 2 (1899), S. 184 f.

Wer davor zurückschrickt, Anordnungen von unbegrenzt vielen Elementen vorzunehmen, braucht nur daran erinnert zu werden, daß schon ein einziges Ding zu einer Reihe unbegrenzt vieler Veranlassung geben kann; der Umstand, daß ich dieses Ding denke, kann bereits als ein zweites Ding angesehen werden, das Denken dieses Umstandes als ein drittes Ding, usf.[1]

G. Cantor[2] zieht es vor, von zwei verschiedenen Dingen auszugehen; ihre gedankliche Zusammenfassung repräsentiert ein drittes, die Zusammenfassung des letzteren mit einem der beiden ersteren ein viertes, fünftes, usf. Stets erscheinen neue Dinge, die doch in den alten schon vorhanden waren.

Aber die neuere Mathematik ist in der glücklichen Lage, die Schwierigkeiten, die durch die in Rede stehenden Gruppierungen unbegrenzt vieler Elemente entstehen, in vielen Fällen auf andere Weise zu überwinden. Ein derartiges System von Objekten (Zahlen, Größen, Funktionen, geometrischen Gebilden, überhaupt Operationen) wird nach Maßgabe bestimmter Forderungen auf eine endliche Anzahl von „Klassen" zurückgeführt, und diese Klassen, die geradezu das ursprüngliche System zu ersetzen imstande sind, werden ihrerseits analogen Gruppierungen unterworfen.

Indem wir den Zyklus dieser Erwägungen hiermit abbrechen, wollen wir nunmehr einem Einwande begegnen, den ein kritischer Leser bei sich schon erhoben haben wird. Danach erscheint unsere Auffassung im kleinen, d. h. im Gebiete der Mathematik, als das, was man im großen unter einer rein mechanischen Weltanschauung zu verstehen pflegt. Wenn wirklich alles darauf hinausläuft, daß sich nur gewisse Elemente nach gewissen Vorschriften gruppieren, wo bleibt da die persönliche Schöpfungskraft des Forschers? Wird nicht die Mathematik dadurch eine Wissenschaft des Selbstverständlichen, was um so merkwürdiger wäre, als sie allgemein als eine Wissenschaft der Schwerverständlichen gilt?[3]

Um gleich die Hauptantwort zu geben: allerdings ist die Mathematik auf der einen Seite in ihren deduktiven Beweisen eine logische Wissenschaft; andrerseits aber ist sie im induktiven Aufbau der Beweise, im Herausgreifen der wesentlichen Momente, in der Gestaltungsfähigkeit der Formen ebenso sehr eine ästhetische Kunst.

---

1) Vgl. R. Dedekind, Was sind und was sollen die Zahlen? Braunschweig 1887, 2. Aufl. 1893.

2) Nach einem vor der mathematischen Sektion der Naturforscherversammlung in Kassel (September 1903) gehaltenen Vortrage.

3) Siehe A. Pringsheim, „Über Wert und angeblichen Unwert der Mathematik". Rede, gehalten in der Münchener Akademie der Wissenschaften, 14. März 1904.

Wollte man aber fragen, was denn in einer einzelnen Kunstschöpfung, sei sie ein Gemälde oder eine Statue oder ein Bauwerk, als „neu" zu erklären wäre, so würde sich schwerlich eine befriedigende Antwort erteilen lassen; der subjektive künstlerische Geschmack, die gestaltende Phantasie wird immer ein imponderabile bleiben.

Glücklicherweise erlaubt die analoge Frage in dem begrenzteren Gebiet der Mathematik eher eine Lösung, da sich hier, wenigstens in vielen Fällen, der Geschmack, wenn man so sagen darf, durch Zahlen, oder doch durch quantitative Momente fixieren läßt.

Wenn wir der Frage näher treten, nach welchen hervorstechenderen Prinzipien die Auswahl bei den verschiedenerlei Gruppierungsmodalitäten vor sich geht, so müssen wir uns wiederum auf einzelne Erscheinungstypen beschränken.

Ein Haupttypus ist sicher der, daß man von vornherein die Probleme so stellt, daß ein Minimum von Lösungen eintritt, oder daß ein gewisser Ausdruck einen minimalen (resp. maximalen) Wert erhält; jedes Ergebnis dieser Art gewährt dem Geiste einen ästhetischen Genuß. Auf die das ganze Gebiet der Mathematik durchziehenden Aufgaben über Minima (resp. Maxima) von Funktionen kann hier nur hingewiesen werden.[1]

Im besondern gibt es große Klassen mathematischer Aufgaben, die ihren Ausdruck in algebraischen oder transzendenten Gleichungssystemen finden, denen eine aber auch nur eine Lösung zukommt, und hier zerlegt sich die Schwierigkeit von selbst in zwei solche: einmal ist überhaupt zu zeigen, daß eine einzige Lösung der gemeinten Art wirklich existiert (logisches Moment), sodann aber ist die Lösung auch zu konstruieren (künstlerisches Moment). Dies Doppelprinzip wird sogar auf die Aufstellung von Definitionen übertragen; nach Kronecker[2] soll eine Definition nicht nur logisch einwurfsfrei sein, sondern man soll auch imstande sein, eine begrenzte Reihe von Operationen anzugeben, mit deren Hilfe die in der Definition auftretenden neuen Merkmale erst als wirkliche Gebilde mit Leib und Seele geschaffen werden.

1) Ein lehrreiches Beispiel dieser Art bietet die sogenannte „isoperimetrische Figuren". Das Chaos der Sätze dieses Gebiets läßt sich leicht ordnen, sobald man die Sätze klassifiziert je nach der Natur der Funktion, die bei dem betreffenden Satze ein Maximum (resp. Maximum) wird. Es ist aber wohl zu beachten, daß diese [illegible] auf [illegible] keineswegs auch die für eine mathematische Durchdringung [illegible] ist. Denn sie [illegible] Entwicklung ausgebildeten Begriffsgebäuden und geometrischen Konstruktionsmethoden und unter dem Einfluß ganz anders gearteter Momente entstanden.

2) Grundzüge einer arithmetischen Theorie der [illegible] Größen. Festschrift. Berlin 1882, § 4. Dedekind, in der S. 11 zitierten Schrift, S. 2, hat auch eine andeutende Anzahl von Operationen zu.

In der Funktionentheorie und mathematischen Physik ist oft der Angelpunkt einer ganzen Entwicklung die Frage nach der Existenz und Eindeutigkeit einer gewissen Lösung, zumeist eines Systems partieller Differentialgleichungen, wobei aus einer zuvörderst unbegrenzten Anzahl von Lösungen diejenige herauszuschälen ist, die noch einer oder mehreren Nebenbedingungen genügt.

Aber auch schon in der elementaren Geometrie und Algebra übt das in Rede stehende Prinzip einen maßgebenden Einfluß aus. Der hervorragendste Satz dieser Art, der auf die verschiedensten Gebiete der Algebra, Zahlentheorie und Funktionentheorie ausdehnbar ist, ist der Euklidische Fundamentalsatz der eindeutigen Zerlegbarkeit einer natürlichen Zahl in Primfaktoren. Ferner besitzt zwar eine Gleichung n^{ten} Grades n Wurzeln, man ist aber imstande, jede einzelne derselben von den anderen abzusondern und sie selbständig zu charakterisieren; das Entsprechende gilt von den mn Schnittpunkten zweier ebener algebraischer Kurven m^{ter} resp. n^{ter} Ordnung, usf.

Gerade in der Algebra und Geometrie wird das genannte Prinzip der Eindeutigkeit einer besonders fruchtbaren Spezifikation unterworfen: man frägt nach den notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür, daß ein System von Gleichungen, dem im allgemeinen keine gemeinsame Lösung zukommt, im besondern eine (aber auch nur eine) solche besitzt, oder in geometrischem Gewande, wann sich eine gewisse Reihe gleichartiger Gebilde im besondern eines gemeinsamen „Schnittgebildes“ erfreut.

So gibt es ausgedehnte Gebiete der Geometrie, in denen stets als ein neuer Satz proklamiert wird, wenn drei oder mehr Punkte in einer Ebene auf einer Geraden liegen, drei oder mehr Geraden sich in einem Punkte schneiden, vier oder mehr Punkte auf einem Kreise liegen, sechs oder mehr Punkte auf einem Kegelschnitte usf., und entsprechend bei räumlichen Gebilden. Alle derartigen Sätze finden dann wiederum ihr analytisches Äquivalent in gewissen Identitäten, wie schon oben hervorgehoben wurde, und werden dadurch zu größeren oder kleineren, wohl abgegrenzten Gruppen zusammengefaßt.

Kehren wir nochmals einen Augenblick zu dem allgemeineren Begriffe eines Minimums zurück, so möchten wir noch betonen, wie dieser Begriff auch auf die Vereinfachung der Beweise einzuwirken geeignet ist. Die meisten, tiefer gelegenen Sätze der Mathematik sind ursprünglich auf mühsamem, eine lange Kette von Schlußreihen durchlaufenden Wege abgeleitet worden. Die fortschreitende Entwicklung der Wissenschaft drängt aber dazu, diese Schlußreihen durch solche von zunehmender Kürze und Bündigkeit zu ersetzen; man ist erst

befriedigt, wenn ein gewisses Minimum von Schlüssen erreicht ist, das der geistigen Anschauung gestattet, den Beweis als ein Ganzes zu umfassen, bis in der Tat das Ergebnis das Ideal der Selbstverständlichkeit gewonnen hat. Wie wäre es sonst möglich, sich bei der überwuchernden Fülle von Einzelheiten noch ein Verständnis für den Zusammenhang des Ganzen zu bewahren?

So wird das Prinzip des Minimums zugleich einer der wirksamsten Hebel in der mathematischen Pädagogik.

Ein anderer ästhetischer Typus ist der der Symmetrie mathematischer Gebilde. Es sei z. B. an die regulären Polygone und Polyeder erinnert: halbreguläre Gebilde und ähnliche entstehen durch geeignete „Kombination" rein regulärer. Die an sich so einfache Theorie der regulären Polygone nimmt, wenn man wiederum die Frage nach der wirklichen Ausführbarkeit mit den einfachsten Mitteln — Konstruktion mit Lineal und Zirkel, d. i. Auflösung von Gleichungen ersten und zweiten Grades — erhebt, einen ungeahnten Umfang an, sie hat u. a. der Zahlentheorie ganz neue Bahnen gewiesen. Das symmetrischste krummlinige Gebilde der Ebene ist der Kreis; die analoge Frage nach der Konstruktion des Kreisumfanges (oder auch des Kreisinhaltes) mit Lineal und Zirkel hat die Geometer jahrtausendelang beschäftigt, bis sie in der neuesten Zeit ihre Erledigung gefunden hat. Wenn diese Erledigung auch eine negative ist d. h. nur die Unmöglichkeit der gewünschten Konstruktion dartut, so hat sie dafür die Analysis wesentlich vertieft und erweitert.

Im Raume hat die Frage nach den Drehungen, die die regulären Körper mit sich zur Deckung bringen — also im Grunde wiederum nur eine rein kombinatorische Frage — einen tiefen Zusammenhang jener Körper mit scheinbar ganz abseits liegenden Gebieten aus der Algebra und der Theorie der linearen Differentialgleichungen enthüllt.

Noch mehr wirkt das Prinzip der Symmetrie an seiner eigentlichen Stelle: die Theorie der symmetrischen ganzen Funktionen ist der Schlüssel der ganzen Algebra geworden. Hier tritt abermals ein neues Moment hinzu, das sich spezifisch mathematisch ausbauen läßt, die Methode der Symbolik. Man geht von gewissen einfachsten Elementen aus, die aber an sich nur Zeichen sind, und erst in gewissen arithmetischen Verbindungen zu realen Größen führen. Das ist die „symbolische Formentheorie". Aber diese Verbindungen sind selbst an das Gesetz der Symmetrie gebunden und führen wiederum zu identischen Umformungen, die nur jeweils der geeigneten Deutung und Verwertung harren.

Die Rolle der Identitäten überhaupt läßt sich jetzt von allgemeinerem Gesichtspunkt aus erfassen und verstehen, wenn man das Prinzip des Minimums

mit dem der Symmetrie verknüpft. Eine Identität läßt sich immer auf die Form eines, in einer Reihe von Elementen symmetrischen Ausdrucks bringen, dessen absoluter Wert zum kleinstmöglichen Minimum, nämlich zur Null geworden ist. Andrerseits läßt sich aber auch jede Identität, und zwar in mannigfaltiger Art, auf die Form der identischen Gleichheit zweier Ausdrücke bringen; so oft es nun gelingt, beide Ausdrücke unabhängig voneinander in irgendeinem Gebiete zu deuten, hat man einen „neuen" Satz gefunden. Offenbar läßt sich das darin liegende Evolutionsprinzip leicht dahin verallgemeinern, daß es auch in andern Wissenschaften mit Erfolg verwendet werden kann (wie es denn in der Tat oft so verwendet wird); so oft man zu einer und derselben Erscheinung auf zwei verschiedenen Wegen gelangen kann, hat man sein Erkenntnisgebiet erweitert.

Ein dem Prinzip der Symmetrie verwandtes Prinzip ist das eines „geschlossenen Systems", oder, wie man in der Mathematik sagt, einer „Gruppe".

Unter einer Gruppe versteht man allgemein ein System, einen Komplex von irgendwelchen gleichartigen (mathematischen) Operationen von der ausgezeichneten Besonderheit, daß die hintereinander erfolgte Ausführung irgend zweier der Operationen mit einer dritten Operation des Komplexes gleichwertig ist, oder genauer gesagt, durch eine solche ersetzt werden kann. Das einfachste Beispiel aus der Geometrie ist das System der Drehungen einer Geraden in einer Ebene um einen festen Punkt; es ist einleuchtend, daß die sukzessive Drehung um zwei Winkel α, β zu demselben Ergebnis führt, als die einzige Drehung um den Winkel $\alpha + \beta$.[1]

Man kann mit einigem Recht behaupten, daß der Inhalt der hervorragendsten Sätze der Mathematik dem Gruppenbegriff untergeordnet werden kann. Nicht wenig trägt dazu bei, daß man einen systematischen Algorithmus für die Handhabung des Gruppenbegriffes entwickelt hat, der zu symbolischen Identitäten führt, deren Realisierung nur der geeigneten konkreten Bilder bedarf.

Als einen letzten Typus in der Aufzählung von Auswahlmotiven führen wir die Methode der Übertragungsprinzipien an. Diese Methode bringt die uns schon wiederholt entgegengetretene Erscheinung in ein wissenschaftliches System, daß der Fortschritt der Wissenschaft wesentlich dadurch bedingt ist, daß man eine möglichst große Anzahl äußerlich ganz verschiedenartiger, innerlich aber verwandter Sätze auf eine einzige Erkenntnisquelle zurückzuführen vermag. Umgekehrt erwächst daraus eine subjektive, unbegrenzt ausdehnbare Erzeugungs-

1) Auch dieser Begriff der Gruppe läßt sich auf das Schlußverfahren anwenden, insofern das System der für das Eintreten einer Erscheinung notwendigen Bedingungen die Eigenschaften der Gruppe besitzt.

fähigkeit, einen logisch fixierten und in seiner grundlegenden Bedeutung erkannten Satz auf immer andere und andere Gebiete zu „übertragen" (,,abzubilden", oder was auf dasselbe hinauskommt, immer andere Anschauungsbilder für ein Substrat herbeizuholen. Beispiele dafür sind bereits oben angeführt worden.[1]

Um ein Bild aus dem Leben zu gebrauchen, verfährt ein Romanschriftsteller, ein Dramatiker nicht anders, wenn er die vielen, in ihrer Mannigfaltigkeit verwirrenden Einzelzüge und Einzelhandlungen einer Person aus deren einheitlich geschlossenem „Charakter" herzuleiten versucht. Es sei dabei an die Schopenhauersche Fortbildung der Kantschen Lehre erinnert, wonach der Charakter das allein Unzerstörbare im Menschen ist, dem alles übrige nur als Bild, als Folie, als Rahmen dient.

Speziell in der Mathematik wird das konsequent gehandhabte „Übertragungsprinzip" immer mehr dazu führen, daß sich die Wissenschaft auf eine möglichst geringe Anzahl von Fundamentalsätzen konzentriert, die dann an den verschiedenen Einzelgebieten ihre Spiegelung erfahren. Diese Fundamentalsätze stellen dann in gewissem Sinne den zu Anfang nur hypothetisch angenommenen ursprünglichen Besitz apriorischer Erkenntnisse der Mathematik dar, während die übrigen als — nach den dargelegten Regeln — daraus abgeleitete erscheinen.

Es muß eingestanden werden, daß bei dieser Auffassung der Begriff eines ursprünglichen a priori kein fester, sondern vielmehr ein elastischer, je nach den Fortschritten der Wissenschaft ausdehnbarer oder aber zusammenziehbarer wird. Es hat indessen den Anschein, als ob gerade hierdurch der Anwendbarkeit der Kantschen Erkenntnisprinzipien auf die einzelnen Wissenschaften ein weiterer Spielraum zugewiesen wird.

Ist bisher von einer wissenschaftlichen und künstlerischen Gruppierungsauswahl des Forschers die Rede gewesen, so soll doch auch eines andersartigen Momentes gedacht werden, das als ein rein menschliches bezeichnet werden muß. Das ist das nicht zu unterschätzende Moment des Sportes und der Mode. Was Gauß[2] von der höheren Arithmetik, der Königin aller Wissenschaften, hervorhebt, daß sie ihre Jünger, je eifriger sie sich ihr hingeben, um so mehr bestrickt,

1) Ein schönes Beispiel aus der Geometrie ist u. a. die stereographische Projektion einer Kugel auf eine Ebene, wobei Kreise in Kreise übergehen und so Winkel erhalten bleiben. Alle Sätze über Kreise und Winkel z. B. in der Ebene lassen sich so unmittelbar auf die Kugel übertragen, umgekehrt wird z. B. die Konstruktion von Kreistangenten auf eine solche in der Ebene zurückgeführt.

2) Disquisitiones arithmeticae, Lipsiae 1801. Praefatio: „Circumfluit harum quaestionum tanta fui implicatus, ut eas deserere non potuerim."

gilt analog, je nach der Geschmacksrichtung des einzelnen, von allen Einzelgebieten der Mathematik. Hat sich jemand erst in „seinem“ Gebiete eine gewisse Fertigkeit in der Handhabung der spezifischen, gedanklichen und anschaulichen Wendungen angeeignet, so findet er eine naturgemäße Befriedigung darin, diese Fertigkeit zur Virtuosität auszubilden. Der Erfolg wird oft der sein, daß bei diesem steten Graben und Bohren in einer Richtung sehr verborgene Wahrheiten ans Licht gefördert werden. Aber auch die Schattenseiten dieses persönlichen Verfahrens liegen auf der Hand: Einseitigkeit und Vernachlässigung des Ganzen erwachsen daraus, sehr zum Schaden der Wissenschaft. Trifft es nun im besondern zu, daß die überwiegende Kultivierung einzelner Disziplinen in den Händen von Autoritäten liegt, so wirkt bei der Mehrzahl der anderen Forscher jener unwiderstehliche Nachahmungstrieb, den man eben als Mode bezeichnet, deren tyrannische Wirkung auf das Kulturleben der Völker zur Genüge erwiesen ist. So kennt die Geschichte der Mathematik Perioden, in denen ausschließlich die Geometrie gefördert ward, andere wieder, in denen das gleiche von der Algebra, von der Analysis galt. Aber auch ganz beschränkte Gebiete, wie die Kombinatorik im engsten Sinne des Wortes, haben zeitweilig die Mathematik völlig beherrscht. In solchen Zeiten gehen, wie die Erfahrung lehrt, leicht die Früchte früherer Entwicklungsperioden verloren und müssen später mühsam wieder von neuem gewonnen werden.

Wenn wir im obigen den Versuch gemacht haben, die Lehre Kants von den synthetischen Urteilen der Mathematik weiter auszuführen — indem wir die Tätigkeiten der Gruppierung und der Auswahl bei der Gruppierung zugrunde legten —, demnach die Mathematik in ihrem Streben nach neuen Erkenntnissen als eine Art erweiterter Kombinatorik hinzustellen, die sich nicht mehr auf farblose Elemente beschränkt, sondern sich auf lebendige Begriffe, Methoden und Sätze erstreckt, so liegt es nahe, einige Vergleiche mit andern Wissenschaften zu ziehen, wo analoge Strömungen herrschen. Man denke an die Farbenlehre; die Physiologie hat nachgewiesen, wie die unbegrenzte Mannigfaltigkeit der verschiedenen Farbennuancen durch geeignete Mischung einiger weniger Grundfarben entsteht.

Ferner sei auf die Chemie hingewiesen. Es fehlt zwar bisher der völlige Nachweis, daß die Anzahl der Elemente notwendig eine begrenzte sein müsse, da ja selbst bei Annahme des periodischen Systems eine zunehmende Erweiterung nach oben nicht ausgeschlossen wäre; jedenfalls ist man zurzeit imstande, die weitaus größte Anzahl bekannter Verbindungen durch „Gruppierung“ einer verhältnismäßig geringen Anzahl von Elementaratomen in befriedigender Weise

zu erzeugen. Gewisse physikalische Erscheinungen machen es sogar wahrscheinlich, daß es in Wirklichkeit nur Elementaratome einer einzigen Art gibt. Würde die Chemie jemals dahin gelangen, alle Stoffe in Atome eines einzigen Urelementes aufzulösen, so würde sie auch das Ideal einer geometrischen „Kombinatorik" erreicht haben, ja geradezu sich mit einer solchen decken. Endlich sei es auch noch gestattet, auf manche Ähnlichkeiten der Mathematik mit der Darwinschen Entwicklungstheorie aufmerksam zu machen. Hier wie dort eine unbegrenzte Anzahl von Erzeugungsmöglichkeiten, deren maßlose Wirkung durch geeignete Gruppierungsauswahl beschränkt wird. Der Kampf ums Dasein läßt sich in der Mathematik gerade wegen der schärferen Umgrenzung der Einzelgebilde besonders deutlich verfolgen. Bei weitem die größte Mehrzahl „neuer" Begriffe und Sätze erweist sich als nicht lebensfähig, weil sie entweder zu eng oder aber zu komplizierr gefaßt sind, zugunsten weniger bleibender, die nicht ihr Wesen von fremden zu erborgen brauchen, sondern selbst die Kraft besitzen, sich eine eigene Welt zu schaffen, die sie als Zentralsonnen mit Licht, Wärme und Leben erfüllen.

XV

KANTS STELLUNG ZUM PROBLEM DER AUSSENWELTEXISTENZ

VON

DR. ARNOLD KOWALEWSKI

PRIVATDOZENT DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT KÖNIGSBERG

Der Glaube an die Existenz der Außendinge scheint ein natürliches, unveräußerliches Besitzstück unserer Weltanschauung zu sein. Darum machen alle philosophischen Reflexionen darüber von vornherein den Eindruck eines ungesunden Unternehmens. Und doch war der Zweifel an der Existenz einer räumlichen Außenwelt das notwendige Produkt mehrerer sehr gewichtiger praktischer und theoretischer Motive.

Das gewöhnliche Gleichgewicht des Realitätsbewußtseins bezüglich unserer Innenwelt und Außenwelt läßt naturgemäß auf zwiefachem Wege eine Störung zuungunsten der Außenwelt zu. Einmal kann der Realitätswert der Innenwelt übermäßig gesteigert werden. Sodann ist auch eine Abschwächung der Außenweltrealität möglich. Jede dieser Störungen reicht schon für sich aus, um die Gewißheit der Außenwelt zum Gegenstand einer philosophischen Erörterung zu machen. Historisch haben beide Störungen zusammengewirkt und so dem Außenweltproblem eine besondere Schärfe verliehen.

Mit Recht hat man hervorgehoben, daß die christliche Betonung des unvergleichlichen Werts der Menschenseele das Innenweltbewußtsein besonders stark erhöhen mußte. Diesem moralischen Motiv sekundierte die metaphysische Vorstellung von Gott als einem rein geistigen Wesen. Die Menschenseele erhielt so eine Verwandtschaftsbeziehung, die sie über den niederen Realitätskreis der körperlichen Außenwelt weit hinausrückte. Ferner kommt in Betracht, daß die durch die Scholastik mit Raffinement entwickelte Virtuosität in der dialektischen Behandlung aller möglichen Probleme einen gewissen intellektuellen Hochmut erzeugte. Damit paarte sich das seit der Renaissance lebhaft empfundene Bedürfnis nach einer selbständigen Erkenntnis des Seins und einer selbständigen Leitung des Lebens. Dieser autonomische Zug rückte die Tatsachen und Kräfte des individuellen Innenlebens in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit.

Auf der anderen Seite forderte das Interesse der religiösen Dogmatik die materielle Welt Gott gegenüber als Schöpfung und zwar nur als Vorstufe oder als Schauplatz einer höheren Wirklichkeit zu betrachten. Daher bekämpfte man die Lehre von der Ewigkeit der Materie und kehrte in den entsprechenden

Argumentationen die Relativität der Körperexistenz schärfer heraus. Die erkenntnistheoretische Prüfung der Sinneswahrnehmungen zeigte sehr bald, daß die meisten aus dieser Erkenntnisquelle geschöpften Merkmale nicht den Außendingen selbst zukommen, sondern auf unserer subjektiven Affektion beruhen. Der dürftige Rest von objektiven Bestimmungsstücken, den man in der Naturwissenschaft noch anerkannte, vermochte auf die Dauer auch nicht dem fortschreitenden Subjektivierungsprozeß zu widerstehen. Von hier aus erfuhr das Außenweltbewußtsein die denkbar tiefste Erschütterung. Denn was für eine Gewißheit darf man noch von einer Außenwelt haben, über deren objektive Beschaffenheit man schließlich streng genommen keine positive Angabe zu machen weiß?

Die philosophischen Außenweltbeweise mußten natürlich diese Störungen des Gleichgewichts von Außenwelt- und Innenweltbewußtsein durch kompensierende Reflexionen zu beseitigen suchen.

In zwei Richtungen waren solche Kompensationen möglich. Entweder konnte der Realitätswert der Außenwelt direkt mehr befestigt werden oder der ausgezeichnete Realitätswert der Innenwelt konnte erschüttert werden. Demnach gibt es hauptsächlich zwei verschiedene Typen von Außenweltbeweisen. Wir wollen sie als „direkten Außenweltbeweis" und „indirekten Außenweltbeweis" bezeichnen. Die vollkommenste Beweisart scheint eine Kombination dieser beiden Typen zu sein.

Merkwürdigerweise bewegten sich die philosophischen Erörterungen des Außenweltproblems lange Zeit hindurch mit fanatischer Einseitigkeit in den Bahnen des „direkten Außenweltbeweises". Das hatte zur Folge, daß die Dialektik sich sehr bald erschöpfte und schließlich an einigen trivialen Argumenten hängen blieb. Die Außenweltbeweise gerieten überhaupt mehr und mehr in Mißkredit.

Dazu kam, daß die betreffenden Beweisgänge nicht selten auf widersprechende Gedanken führten, insofern die dem Problem zugrunde liegenden Positionen aus besonderen Rücksichten teilweise mit gleicher Zähigkeit aufrecht erhalten wurden wie die kompensierenden Reflexionen.

Ich möchte die antagonistischen Motive in der Dialektik der Außenweltbeweise zunächst an einigen Beispielen aus der ältesten Geschichte des Problems anschaulich darlegen, um dann zu zeigen, welche bedeutsame Verschiebung dieselben bei Kant erfahren haben. Vielleicht erhält die vielumstrittene „Widerlegung des Idealismus" unseres großen Königsberger Denkers von hier aus eine neue Beleuchtung.

I.

Die antagonistischen Motive in der Dialektik der ältesten Außenweltbeweise.

1. Descartes.

Descartes, der das „de omnibus dubitandum est" zu seinem Forschungsprinzip machte, konnte naturgemäß auch das Dasein einer Außenwelt von seinem methodischen Zweifel nicht unberührt lassen.

In lebendigen Farben hat er die Stufen seines Zweifels charakterisiert, der ihn schließlich bei dem Solipsismus anlangen ließ. Diese Stufen sind kurz folgende:

1. Das durch die Sinne Erfahrene ist unsicher wegen der Trüglichkeit der Sinne.

2. Daß die Erlebnisse des wachen Zustandes hiervon ausgenommen sind, ist nicht gewiß: denn es gibt kein sicheres Kriterium für diese Erlebnisse im Unterschiede von den Traumerlebnissen. Aber wenigstens die Elemente der Einbildungen müßten doch wahr sein. Solcher Art sind die geometrischen und arithmetischen Wahrheiten.

3. Auch der positive Rest der zweiten Zweifelsstufe ist ungewiß. Könnte mich nämlich nicht Gott oder ein boshafter Geist auch in jenem täuschen?

So bleibt auf der letzten Zweifelsstufe als einzige Gewißheit übrig, daß ich zweifele, d. h. denke, und insofern bin: das berühmte „cogito ergo sum".

Damit ist zugleich das Außenweltproblem in der denkbar größten Schärfe gestellt. Wie kann ich von der Außenwelt, die doch offenbar etwas von mir Verschiedenes ist, Gewißheit haben, wenn ich zunächst nur meines Daseins als eines denkenden Wesens gewiß bin?

Descartes' systematischer Hauptgedankengang bestand nun darin, daß er von dem festen Stützpunkt aus, der allein von den einstürmenden Zweifeln unerschüttert blieb, die verlorene Realität Stück für Stück zurückzuerobern suchte.

Es war ganz natürlich, daß er dabei den Gottesbegriff zuerst ins Auge faßte. Wie dieser das letzte transsubjektive Gewißheitsresiduum zu vernichten drohte, so konnte er wieder nach gehöriger Sicherstellung den ersten Schritt über den solipsistischen Kreis begründen helfen. Auf diese Weise war auch notwendig eine engere Komplikation der Gottesbeweise und der Beweise der Körperweltexistenz für Descartes gegeben. Das hatte zur Folge, daß manche Argumente, die in beiden Beweiszusammenhängen zugleich vorkamen, eine zwiespältige Bewertung erhielten.

Die Gottesbeweise haben die natürliche Tendenz, die ausgezeichnete Realität Gottes möglichst energisch zu betonen. In diesem Zusammenhange müssen die Argumente für die niederen Realitäten, also namentlich auch die für die Körperweltexistenz, eine entsprechende Abschwächung oder gänzliche Aufhebung erfahren. Das tritt deutlich bei Descartes' erstem Hauptbeweis für das Dasein Gottes zutage.

Es besteht — so wird hier u. a. ausgeführt — ein Unterschied zwischen meinen Vorstellungen hinsichtlich des Grades ihrer „gegenständlichen Realität" (realitas objectiva). Dieser Unterschied gründet sich auf eine Betrachtung der Vorstellungen nicht als gewisser Modifikationen der Seele (cogitandi quidam modi) — als solche stehen nämlich alle Vorstellungen auf einer Stufe —, sondern als der Repräsentanten verschiedener Dinge („. . . . quatenus una [sc. idea] unam rem, alia aliam rem repraesentat . . ", Med., S. 18 der editio ult.). Hiernach kommt meinen Vorstellungen von Substanzen mehr „gegenständliche Realität" zu, als meinen Vorstellungen von Akzidenzen. Nun gilt überhaupt der Satz, daß die wirkende und vollständige Ursache zum mindesten soviel wie ihre eigene Wirkung enthalten muß. Daher kann keine Wirkung von einer Ursache herrühren, die weniger Realität besitzt, als diese Wirkung selbst. Dies Verhältnis ist nicht nur für die Wirkungen mit „formaler" (wirklicher) Realität maßgebend, sondern auch für die Vorstellungen mit ihrer „gegenständlichen" Realität. Zusammenfassend erklärt Descartes: „. . . . adeo ut lumine naturali mihi (sit) perspicuum ideas in me esse veluti quasdam imagines, quae possunt quidem facile deficere a perfectione rerum a quibus sunt desumptae, non autem quicquam majus aut perfectius continere." (Vgl. Med., S. 19 d. ed. ult.) Nun kommt der kritische Punkt, an den die Überschreitung des Solipsismus geknüpft ist, und der mit folgenden Worten deutlich genug bezeichnet wird: „. . . . si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta ut certus sim eandem nec formaliter nec eminenter in me esse, nec proinde me ipsum ejus ideae causam esse posse, hinc necessario sequi non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem quae istius ideae est causa, etiam existere; si vero nulla talis in me idea reperiatur, nullum plane habeo argumentum quod me de alicujus rei a me diversae existentia certum reddat, omnia enim diligentissime circumspexi, et nullum aliud potui hactenus reperire." (Vgl. Med., S. 19 d. ed. ult.) Nach dem in vorstehenden Worten enthaltenen Prinzip durchmustert alsdann Descartes seine Vorstellungen.

Bezüglich der Vorstellungen von Tieren, anderen Menschen und Engeln bemerkt er, daß sich die Bildung derselben ohne die Annahme einer äußeren

Existenz begreifen läßt, und zwar als eine Mischung aus Ideen von mir selbst, körperlichen Dingen und Gott. (Ibid.)

Selbst die Vorstellungen körperlicher Dinge bieten ihm keine Nötigung zur Annahme einer äußeren Ursache. Er erklärt unumwunden: „Quantum autem ad ideas rerum corporalium, nihil in illis occurrit quod sit tantum ut non videatur a me ipso potuisse proficisci . . .“ (Ibid.) Dieses kühne Votum wird mit folgenden Sätzen begründet, die wir der Wichtigkeit wegen am besten wörtlich anführen: „nam si quidem sint falsae, hoc est nullas res repraesentent, lumine naturali notum mihi est illas (scil. ideas rerum corporalium) a nihilo procedere, hoc est non aliam ob causam in me esse, quam quia deest aliquid naturae meae, nec est plane perfecta: si autem sint verae, quia tamen tam parum realitatis mihi exhibent, ut ne quidem illud a non re possim distinguere, non video cur a me ipso esse non possint.“ (Med., S. 20 d. ed. ult.) Spezieller sind die gleich darauf folgenden Bestimmungen, die sich auf die einzelnen Bestandteile unserer Körpervorstellungen beziehen. Momente wie „Substanz“ und „Dauer“ lassen sich nach unserem Autor als Entlehnungen aus der Vorstellung von mir selbst betrachten. Die übrigen Bestimmungsstücke unserer Körpervorstellungen, „Ausdehnung“, „Figur“, „Lage“ und „Bewegung“, sind (wegen meiner geistigen Natur) nicht „formaliter“ in mir, wohl aber können sie in mir, der ich eine Substanz bin, — so meint er — „eminenter“ sein, da sie bloß Modifikationen der Substanz sind. (Med., S. 20/21 d. ed. ult.)

Die Gottesidee allein ist eine solche Idee, die — nach ihren Bestimmungen zu schließen — nicht von mir herrühren kann. Deshalb ist Gott: „nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen ideirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia quae revera esset infinita procederet.“ (Med., S. 21 d. ed. ult.)

So viel aus Descartes' erstem Hauptbeweis für das Dasein Gottes.

Wir sehen, wie nach den obigen Ausführungen das Prinzip der Äquivalenz zwischen „formaler“ und „gegenständlicher“ Realität, bezüglich der Körpervorstellungen, keine außersecleische Existenz begründen soll. Descartes steht da unter dem Banne einer nach Gott orientierten Rangordnung der Realitäten. Wenn die Gottesvorstellung auf eine mein Wesen überragende äußere Existenz hinweist, so darf die Vorstellung von Körpern unter keinen Umständen eben solchen Hinweis beanspruchen. Das hieße ja die Materie und Gott auf gleiche Stufe stellen. Darum finden die Argumente für die äußere Körperexistenz in diesem Zusammenhange keine Gnade. Auch nicht einmal als eine der Seele koordinierte Realität darf die Körperwelt gelten. Die Seele ist vielmehr das höhere Wesen.

Darum kann die Annahme nicht von der Hand gewiesen werden, daß die Körpervorstellungen sich restlos aus Elementen aufbauen, die die Seele, sei es formaliter oder eminenter, in sich hat. So muß sich also der Realitätswert der Körpervorstellungen nicht nur aus Rücksicht auf die Gottesvorstellung, sondern auch aus Rücksicht auf die Ichvorstellung eine Abschwächung gefallen lassen.

Aus dem nämlichen Gesichtspunkt sind auch die anderen negativen Äußerungen zu verstehen, die Descartes in der Einleitung zu seinem ersten Gottesbeweis vorbringt. Der „natürliche Trieb", auf dem der Glaube an die Außenweltexistenz beruhen soll, verdiene nicht mehr Vertrauen als die „natürlichen Triebe", die auf moralischem Gebiete oft zu falschen Wahlen verleiten. Ebenso meint er, daß die Unabhängigkeit der Körpervorstellungen von meinem Willen noch nicht eine Außenexistenz beweise. Wie die vorhin erwähnten „natürlichen Triebe", obwohl sie in mir sind, dennoch von meinem Willen verschieden zu sein scheinen, so könnte ich in mir auch eine versteckte Fähigkeit besitzen, die die Körpervorstellungen produziert. (Med., S. 17 d. ed. ult.)

Das Prinzip der Äquivalenz von „formaler" und „gegenständlicher" Realität, die Berufung auf den „natürlichen Trieb" und der Hinweis auf die Unabhängigkeit vom Willen kehren nun bei dem eigentlichen Beweis für die Körperexistenz in allen Ehren als stichhaltige Gründe wieder. Allerdings bietet jetzt die Berufung auf die „Wahrhaftigkeit" Gottes ein Mittel, um die früher entkräfteten Argumente zu sanieren. Aber es scheint, als ob Descartes auch ohnedies den Realitätswert der Körpervorstellungen günstiger ansieht, eben weil die niedere Wirklichkeit gerade sozusagen im Blickpunkt seiner Dialektik steht. Die niedere Wirklichkeit hat nicht mehr durch Kontrastierung mit Gott eine Abschwächung zu erleiden. Die Art, wie Descartes seine früher verworfenen Beweisgründe für die Körperexistenz im positiven Sinne erneuert hat, ist allerdings ziemlich mangelhaft. Der entscheidende Gedankengang hat folgende Gestalt.

Meine passive Fähigkeit wahrzunehmen würde für mich wertlos sein, wenn nicht, sei es in mir oder in irgend etwas anderem, ein aktives Vermögen existierte, das diese Wahrnehmungen bilden und hervorbringen könnte.

Da dieses aktive Vermögen kein Denken voraussetzt, und die Wahrnehmungen sich mir ohne mein Zutun, sogar wider meinen Willen, bieten, so ist klar, daß das besagte Vermögen nicht in mir bestehen kann.

Die andere Substanz, in der es deshalb enthalten sein muß, wird nach einer früheren Bemerkung die Realität, die unsere Wahrnehmungen „objektiv" (gegenständlich) in sich schließen, „formaliter" (wirklich) oder „in eminentem Maße" aufzuweisen haben. Somit kann sie entweder ein körperliches Wesen sein, das

diese Realität nur in gleichem Maße wirklich enthält, oder aber Gott oder ein höheres Geschöpf als der Körper, worin die besagte Realität in eminentem Maße existiert.

Die beiden letzten Möglichkeiten können nicht statthaben, da ich von Gott kein Vermögen habe solches einzusehen.

Vielmehr habe ich von ihm „magnam propensionem ad credendum illas (scil. ideas) a rebus corporeis emitti." (Med., S. 40 d. ed. ult.) Descartes weiß Gott nicht vor dem Vorwurf eines Betrügers zu retten, falls dieser Glaube tatsächlich nicht zu Rechte bestehen sollte: „ac proinde res corporeae existunt."

Ich will nur zwei schwache Punkte an diesem Räsonnement kurz berühren.

Einmal ist klar, daß das dem passiven Wahrnehmungsvermögen korrespondierende aktive Vermögen sich sehr wohl in der Seele selbst befinden könnte als eine der reflexionsmäßigen Vergegenwärtigung und Willkür entzogene Fähigkeit. Auch Erinnerungsvorstellungen, die wir nicht auf außerseelische Ursachen beziehen, stellen sich vielfach „ohne unser Zutun, sogar wider unsern Willen" ein. Descartes hat sich selbst früher in ähnlichem Sinne geäußert.

Daß ich ferner eine bessere Erkenntnis von dem vermeintlichen körperlichen Ursprung meiner Sinneswahrnehmungen habe, als von den andern Ursprungsmöglichkeiten, kann nicht behauptet werden. Dann liegt aber auch kein Grund vor, jene Annahme des körperlichen Ursprungs, bloß weil sie von einer (logisch zweifelhaften) „großen Neigung" unterstützt wird, vor den anderen Möglichkeiten zu bevorzugen, geschweige denn als die einzig richtige hinzustellen. Die nachfolgende Philosophie wurde gerade sehr energisch auf diese von Descartes so leicht beiseite geschobenen Möglichkeiten hingedrängt.

Ihrer methodischen Form nach gehört Descartes' Argumentation zum Typus des „direkten Außenweltbeweises". Der Realitätswert der Innenwelt bleibt dabei völlig unangetastet. Sieht man von der Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände ab, so kann — nach Descartes' Meinung — das Ich dieser Vorstellungen als seiner Erlebnisse unmittelbar gewiß sein. Das Dasein der Seele als eines bewußten Wesens steht also fest. Demgegenüber sucht nun Descartes dem in unseren Sinneswahrnehmungen sich konzentrierenden Außenweltbewußtsein, das zu einer bloßen Teilerscheinung der selbstbewußten Seele herabzusinken droht, durch transzendent-kausale Substruktion aufzuhelfen. Körperliche Substanzen sollen in unserer Seele die Sinneswahrnehmungen hervorrufen. Die Sinneswahrnehmungen erhalten so reale äußere Korrelate und können vermöge dieser Steigerung ihres Wirklichkeitswerts das Außenweltbewußtsein wieder in ein gewisses Gleichgewicht mit dem Innenweltbewußtsein bringen.

2. Geulincx.

Der Okkasionalismus gab der Außenweltfrage insofern eine neue Wendung, als nach dieser Theorie den Körpern ein geringerer Wert für die kausale Erklärung unserer Wahrnehmungen zukommt. Damit ist der Nachweis der Körperexistenz wesentlich erschwert worden. Die Körper sind nicht mehr nötig, um als „verae causae" die Entstehung meiner Wahrnehmungen zu erklären, sie sind bloße „Gelegenheiten" für die göttliche Kausalität. Wie kann man diesen Satz begründen, ohne zugleich die Überflüssigkeit der Körperexistenz wahrscheinlich zu machen, und wie kann man andererseits die Körperexistenz verteidigen oder beweisen, ohne ihr eine gewisse kausale Bedeutung zu vindizieren?

Die Widersprüche, zu denen diese antagonistischen Motive den Okkasionalismus tatsächlich geführt haben, sieht man besonders klar bei Geulincx. Der tiefere Grund des Antagonismus liegt auch hier in der engen Komplikation des Gottesbeweises und Körperweltbeweises, die namentlich durch den dieser Philosophie eigentümlichen mystischen Zug an Intimität bedeutend gesteigert ist.

Die sogenannte „quarta scientia" der Metaphysica vera von Geulincx stellt den ersten Schritt zur Lösung der metaphysischen Außenweltfrage im allgemeinsten Sinne dar. Sie lautet: „Multae sunt in me quae a me non dependent cogitationes." (Vgl. vol. II, S. 149 der Geulincx-Ausgabe v. Land.)

Dieser Satz wird durch den Hinweis darauf gestützt, daß meine Wahrnehmungen nicht eintreten, wenn ich sie haben will. Ich weiß wohl, daß jene Wahrnehmungen in mir sind, wenn ich sie habe, bin mir aber zugleich ihrer Unabhängigkeit von meinem Willen vollkommen bewußt. Auch ist zu bemerken, daß gewisse Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ich Bestimmtes wahrnehme: „si obvenire illas (scil. cogitationes) mihi voluero, expectandum est tempus, opportunitas praestolanda, certo modo alia quaepiam habere se debent, ut tales modi mihi obversentur." (Ibid.) Daß Wahrnehmungen von selbst oder aus nichts mir zukämen, ist unmöglich. Also hängen sie von etwas anderem ab. Nur diese letzte unbestimmte Konsequenz will Geulincx gezogen wissen. Daß die Wahrnehmungen von einem Körper abhängig wären, gilt ihm zunächst als bloße Meinung: denn er sehe noch nicht, inwiefern der Körper etwas dazu beitragen könne. (Vgl. II, S. 149/150 d. g. Ausg.)

Einen Schritt weiter führt uns die „quinta scientia", die erklärt: „Est sciens aliquis et volens diversus a me."

Der Beweis dieses Satzes schließt sich aufs engste an den vorhergehenden an. Das unbestimmte „Andere" der „quarta scientia" wird sogleich zu einem alius. Dieser alius, von dem meine Wahrnehmungen erregt werden, muß sich

dessen bewußt sein: „facit enim, et impossibile est, ut is faciat, qui nescit quomodo fiat.“ (Vgl. II, S. 150 d. g. Ausg.) Hier sehen wir das für das ganze Denken unseres Philosophen so bedeutsame Prinzip: „Quod nescis quomodo fiat, id non facis“ in seiner Anwendung auf andere Dinge. Damit scheint auch der im Anfange des Räsonnements etwas unvermittelte Sprung von dem unbestimmten „Andern“ der „quarta scientia“ zu dem alius gerechtfertigt. Denn wenn nur das wahrhaft wirken soll, was darum weiß, so kann das Wirkende – als ein Wissendes — offenbar nur geistiger, persönlicher Natur sein.

Der Solipsismus ist jedenfalls durch den Nachweis einer von mir verschiedenen geistigen Existenz in bestimmterer Form überschritten, als in der vorerwähnten „quarta scientia“.

Die „sexta scientia“ knüpft hieran unmittelbar an und bringt noch eine weitere Bestimmung. „Is idem“, so lautet sie, „cogitationes illas in me suscitat interventu corporis cujusdam.“

Durch zwei Argumentationen sucht Geulincx diese These zu begründen.

Die erste Argumentation geht von dem durch die „quinta scientia“ gewonnenen Ergebnisse aus, daß ein Denkender und Wollender Vorstellungen in mir errege. Da diese Vorstellungen verschiedenartig sind und als solche von meiner Seele, die einfach ist, ebensowenig wie von dem anderen Denkenden und Wollenden, der gleichfalls einfach ist, ausgehen können, so ist die Annahme eines Dritten erforderlich. Dieses Dritte soll die Mannigfaltigkeit der Bewußtseinsobjekte erklären und muß deshalb mannigfacher Veränderungen fähig sein. Geulincx bestimmt es als extensum oder corpus. Der Vermittelung dieses extensum oder corpus soll sich daher jener von mir verschiedene Denkende und Wollende bedienen, um die besagten Vorstellungen in mir zu erwecken. Die Möglichkeit, noch an eine andere Vermittelung zu denken, wird durch die Bemerkung abgeschnitten: „Tertium enim praeter cogitans et extensum nec novi nec est.“ (Vgl. II, S. 151 d. g. Ausg.)

Die zweite Argumentation appelliert von vornherein an unser Bewußtsein von einer körperlichen Vermittelung unserer Wahrnehmungen. „Sum clarissime mihi conscius hasce cogitationes in me per corpus aliquod suscitari.“ (Ibid.) Ich kann daran nur zweifeln, wenn ich an die Ungeeignetheit des Körpers zur Erzeugung einer Wahrnehmung denke. Aber aus letzterem geht bloß hervor, daß der wahre Erzeuger meiner Wahrnehmungen sich eines an sich ungeeigneten Mittels bediene, daß er „hac in parte ineffabilem esse et plura praestare posse, quam ego possum cogitare, quod et verum est et mirum mihi nullatenus videri debet“. (Vgl. II, S. 151/152 d. g. Ausg.)

Die zweite Argumentation bewegt sich offenbar in einer zur ersten gerade entgegengesetzten Richtung. Der Grundgedanke der ersten bestand doch eben in dem Nachweis einer zweckmäßigen Vermitteluug für das Hervorbringen der Mannigfaltigkeit unserer Wahrnehmungen. In der zweiten Argumentation wird die Zweckmäßigkeit direkt in Abrede gestellt.

Die innere Konsequenz der ersten Argumentation würde verlangen, daß den Körpern eine höhere Dignität zukäme, als die bloßer „Gelegenheiten" für die Wirksamkeit der wahren Ursache: denn die wahre Ursache soll ja an sich, weil sie ein einfaches, geistiges Wesen ist, nicht die Mannigfaltigkeit unserer Wahrnehmungswelt erzeugen können. Damit wäre natürlich das okkasionalistische Prinzip umgestoßen. Zugleich würde die „wahre Ursache" wegen ihrer notwendigen Gebundenheit an die Mitwirkung von Körpern nicht mehr als göttliches Wesen gelten dürfen.

Die innere Konsequenz der zweiten Argumentation würde verlangen, daß die Körper als an sich unzweckmäßige Mittel überhaupt in Wegfall kämen. Damit wäre die vera causa im strengsten Sinne als alleinige Ursache proklamiert und das okkasionalistische Prinzip von einer anderen Seite aufgehoben.

„Göttliche Kausalität" und „mechanische Kausalität" — mit diesen Stichworten können wir am besten die antagonistischen Momente in dem Außenweltbeweise von Geulincx bezeichnen. Es ist ein merkwürdiger Zufall, daß bei jeder der beiden oben erwähnten Argumentationen je eines dieser antagonistischen Momente mit einem gewissen Übergewicht hervortritt.

Die Taktik des Geulincxschen Räsonnements folgt wiederum, wie bei Descartes, ausschließlich dem Schema des „direkten Außenweltbeweises". Nirgends wird der Versuch gemacht, den Realitätswert der Außenwelt mittels Degradation der Innenwelt aufrücken zu lassen.

3. Malebranche.

Malebranche kehrte die theozentrische Orientierung des Okkasionalismus noch viel energischer heraus, als der in religiöser Beziehung etwas kühler geartete Geulincx. Die natürliche Folge war, daß ihm die Argumente für die Körperexistenz besonders stark ins Wanken gerieten.

Bezeichnend ist folgende kritische Bemerkung Malebranches zu dem kartesischen Außenweltbeweis.

Nur Gott kennt unmittelbar seine Willensakte, denen alle Wesen ihren Ursprung verdanken. Durch ihn allein können wir wissen, ob er wirklich außer uns eine materielle Welt geschaffen hat. Denn an sich ist dieselbe weder mit

den Sinnen noch mit dem Verstande erkennbar. Sollen wir also vollkommen davon überzeugt werden, daß es Körper gibt, so genügt es nicht, uns Gottes Dasein und Wahrhaftigkeit zu beweisen. Es muß vielmehr auch gezeigt werden, daß Gott uns die Gewißheit von der wirklichen Schöpfung der Körperwelt gegeben habe. Dieser Nachweis fehlt in den Schriften Descartes'. (Vgl. Malebranche, De la recherche de la vérité, septième édition, IV, S. 77.) Ein exakter Existenzbeweis läßt sich, wie Malebranche weiterhin äußert, für die Körperwelt überhaupt nicht liefern. Es besteht nämlich keine notwendige Beziehung zwischen Gott und solcher Welt. Die Weltschöpfung ist eine freie Tat Gottes. In der religiösen Lehre von Gott dem Schöpfer sucht und findet Malebranche die letzte Beruhigung des Außenweltzweifels. Er meint aber auch in teilweiser Anlehnung an Descartes, daß daneben die zum Glauben an die Körperexistenz drängende natürliche Neigung wenigstens den Wert eines Wahrscheinlichkeitsarguments beanspruchen darf. (Ibid. IV, S. 83—86.)

Anderwärts hat übrigens Malebranche mehrfach Versuche gemacht, durch teleologische Betrachtungen das Dasein der Körperwelt zu rechtfertigen.

So finden wir z. B. in seinen „Méditations chrétiennes" folgenden Gedankengang.

Gott hat nicht etwa die Materie geschaffen, um sich an ihr als seinem Werk zu freuen. Denn er schaute sein Werk schon vor der Ausführung ebenso wie unendlich viele andere mögliche Werke. Daß er den geschaffenen Geistern Gelegenheit habe geben wollen, den Schöpfer zu bewundern, ist in gewissem Sinne richtig. Aber die Körper an sich selbst (die realen Körper) bekommen wir ja doch nicht zu sehen. Was wir von ihren Schönheiten wahrnehmen, ist immer nur in der Seele und nicht in den Außendingen selbst. Offenbar hätte uns also Gott auch ohne die Vermittelung einer realen Körperwelt solche sechsehen Genüsse verschaffen können. Er schuf sie tatsächlich zu Gelegenheitsursachen seines Wirkens in den Geistern, „afin d'agir par des voies très-simples, que le nombre de ses décrets ne fût point infini, et que son action fût toujours réglée, uniforme et constante, digne d'une sagesse qui n'a point de bornes". (A. a. O. 11. Méd., art. 17.)

Gewiß, werden wir sagen, sind Einfachheit, Ordnung und Gleichförmigkeit des Wirkens durchaus Gottes Wesen angemessen. Aber ist es nicht eine überflüssige Verdoppelung, daß die Körperwelt einmal im Geiste Gottes und daneben noch einmal real existieren soll?

Wir sehen zugleich, wie selbst dieser zarte teleologische Versuch, die Körperexistenz zu begründen, eine Beschränkung der vollen „göttlichen" Kausalität

involviert. Denn scheint es nicht, als ob Gott sich durch die äußeren realen Körper gewissermaßen an seine unwandelbaren Wirkungsgesetze beständig erinnern lassen muß?

Die Dialektik Malebranches hält sich wiederum einseitig an den Typus des „direkten Außenweltbeweises". Die ausgezeichnete Innenweltrealität wird als selbstverständliche Tatsache behandelt. Malebranche steht unter dem Banne des kartesischen „Cogito, ergo sum". Andererseits hat er aber in seinen sonstigen Lehren gerade die vollkommene Abhängigkeit unseres Innenlebens von Gott so stark betont, daß danach unser Ich seinen selbstherrlichen Charakter nicht minder einzubüßen schien wie die Körperwelt. Auch legte das spezifisch okkasionalistische Problem der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele von vornherein eine gewisse paritätische Behandlung der beiden Wirklichkeitsgebiete nahe. Malebranche ist sich dieser antagonistischen Momente selbst nicht bewußt geworden. Wir verstehen aber von hier aus psychologisch, weshalb er im allgemeinen der Außenweltfrage kühler gegenüberstehen mußte als Descartes. Das Ichbewußtsein hatte für ihn praktisch eine Abschwächung erlitten. Es näherte sich so von selbst der Gleichgewichtslage mit dem Außenweltbewußtsein, ohne daß umfassendere dialektische Hilfen nötig waren.

Gelegentlich hat Malebranche eine Ansicht ausgesprochen, die bei konsequenter Durchführung dem Außenweltproblem auch theoretisch einen neuen Lösungsweg hätte eröffnen können. Er erklärt nämlich in einem Kapitel seiner Recherche de la vérité, das eine Klassifikation aller Erkenntnisarten gibt, — gewiß zur großen Überraschung aller Kartesianer —, daß unsere Erkenntnis der Seele unvollkommener sei, als die Erkenntnis der Körper und ihrer Eigenschaften. Die Körper und ihre Eigenschaften erkennen wir aus ihren „Ideen", die wir „in Gott schauen". Dagegen besitzen wir keine „Idee" von unserer Seele. Eine Folge dieser Unvollkommenheit zeigt sich in der Tatsache, daß man die Modifikationen der Seele nicht definieren kann. Ja Malebranche versteigt sich sogar zu folgendem Satz: „Il est vrai que nous connaissons assez par notre conscience ou par le sentiment intérieur que nous avons de nous-mêmes que notre âme est quelque chose de grand, mais il se peut faire que ce que nous en connaissons ne soit presque rien de ce qu'elle est en elle-même." (De la recherche de la vérité, septième édition, II, S. 119.) Da haben wir eine interessante Annäherung an die phänomenalistische Auffassung des Ichbewußtseins. Es ist damit eine erkenntnistheoretische Umwertung des Verhältnisses von Innenwelt und Außenwelt angedeutet, wie sie radikaler gar nicht gedacht werden kann. Denn wir müssen bedenken, daß Malebranche ein guter

„naturwissenschaftlicher Realist" ist. Die geometrischen und mechanischen Eigenschaften gelten ihm als wahrheitsgetreue Abbilder von Bestimmungsstücken der Körper an sich. Auf seiten der inneren Erfahrung ist uns nun ein analoges Vordringen zu den wesenhaften Elementen unmöglich gemacht. Unsere Erkenntnis bleibt im großen und ganzen an die bunte Fülle der einzelnen psychischen Erlebnisse gebunden. Leider hat Malebranche diese wichtige Einsicht nicht mit genügender Konsequenz festgehalten und ausgenutzt. Sie erschien ihm vielleicht selbst etwas zu kühn, und er bemühte sich, sie durch abschwächende Erläuterungen annehmbar zu machen. So erklärte er vor allem, die alte Lehre, daß die Erkenntnis der Seele am vollkommensten sei, könne in gewisser Hinsicht auch aufrecht erhalten werden. Man müsse eben die Erkenntnis des Daseins und die Erkenntnis des Wesens unterscheiden. So sei es kein Widerspruch, daß die Seelenerkenntnis im ersteren Sinne am vollkommensten, im letzteren Sinne am unvollkommensten sei. Daß aber doch die bessere Wesenserkenntnis für das Realitätsbewußtsein nicht so bedeutungslos sein kann, zeigt Malebranche selbst bei seinem Versuch, die Unvollkommenheit der Seelenerkenntnis teleologisch zu rechtfertigen. Gäbe es eine Erkenntnis der Seele durch ihre „Idee", so würde das zur Folge haben, daß wir Leib und Seele zu gesondert betrachten möchten. Auf diese Weise erführe die Vereinigung von Leib und Seele eine Herabminderung. (De la recherche de la vérité, II, S. 123.) Also Malebranche befürchtet eine zu große Verselbständigung der Seele infolge ihrer vollkommenen Erkenntnis. Diese Verselbständigung wird doch aber subjektiv mit einer Erhöhung des Realitätsbewußtseins verbunden sein müssen!

4. Zusammenfassende Bemerkungen und Andeutungen über die weitere Entwickelung des Problems.

Es ist ein wenig erfreuliches Bild, das die drei ältesten Bearbeitungen des Außenweltproblems uns darbieten. Überall das einseitige Bemühen, den äußeren Wahrnehmungsinhalten durch transzendente Korrelate ein größeres Realitätsgewicht zu verschaffen. Dabei gerät man wieder direkt oder indirekt in Konflikt mit der Tendenz der Gottesbeweise. Die transzendenten Korrelate der äußeren Wahrnehmungen müssen in der nach Gott orientierten Dialektik eine Abschwächung erfahren, entsprechend ihrer niederen Rangstufe. Es scheint überhaupt Gott gegenüber strenggenommen nur eine ideelle Existenz der Außenwelt annehmbar zu sein. Dieser Konsequenz hat sich gerade Malebranche am stärksten genähert, der in Gott nicht sowohl das letzte subjektive Gewißheitsprinzip als vielmehr den objektiven Mittelpunkt seiner ganzen metaphysischen Weltanschauung erblickt.

Die Konkurrenz zwischen „göttlicher Kausalität“ und „mechanischer Kausalität“ ist nichts anderes als eine besondere Form des allgemeinen Antagonismus zwischen Gottesrealität und Körperweltrealität. Die „innere Erfahrung“ steht im strahlenden Glanze einer ausgezeichneten Realität da, ohne daß man — von einem schüchternen Versuch Malebranches abgesehen — auch nur auf den Gedanken kommt, nach ihrer Würdigkeit zu fragen. Vornehm kann sie auf die großen Anstrengungen herabblicken, die nötig sind, um die „äußere Erfahrung“ zu einer höheren Stellung emporzuheben.

Der Wirklichkeitscharakter der äußeren Wahrnehmungen wird hauptsächlich auf zwei Argumente gestützt. Das eine Argument betont die kausale Abhängigkeit der Wahrnehmungen von ihren äußeren Gegenständen. Das andere Argument weist auf eine gewisse Ähnlichkeitsbeziehung zwischen den Wahrnehmungen und ihren transzendenten Korrelaten hin. Diese Argumente, die wir passend als „Kausalitätsargument“ und „Ähnlichkeitsargument“ bezeichnen können, sind auch für die späteren Außenweltbeweise typisch. Die skeptische Entwertung beider Argumente führte schließlich zum subjektiven Idealismus, wie er namentlich von Collier und Berkeley vertreten wurde. Bekanntlich knüpfte der erstere speziell an Malebranche an, dessen Okkasionalismus gerade das „Kausalitätsargument“ erschüttert hatte, während der letztere wesentlich als Fortsetzer Lockes gelten darf, dessen Lehre von den primären und sekundären Qualitäten vor allem eine kritische Zersetzung des „Ähnlichkeitsarguments“ nahelegte.

Zur Charakteristik des subjektiven Idealismus sei kurz folgendes bemerkt.

Nur Gott und die endlichen Geister existieren in dem vollen Sinne realer Substanzen. Sonst gibt es nichts als Ideen in den Geistern. Die Ideen können nicht losgelöst vom perzipierenden Geiste bestehen. Damit scheinen auch die Sinneswahrnehmungen, die uns Außendinge darstellen, restlos zu untergeordneten Bestandteilen unseres Ichs gemacht. Die Innenwelt hat hiernach ein ganz besonders starkes Realitätsgewicht. Dieses Mißverhältnis bedurfte einer Kompensation, weil man doch den natürlichen Außenweltglauben nicht ganz verleugnen konnte. In erster Linie wird nun geltend gemacht, daß Gott selbst die Sinnesperzeptionen in unserem Geiste erzeugt. Ohne Zweifel müssen solche Perzeptionen eine höhere Dignität haben, als die von endlichen Geistern herrührenden. Neben dieser transzendenten Kausalbeziehung betont man die bekannten immanenten Vorzüge der „sinnlichen Ideen“ gegenüber den „Ideen der Einbildungskraft“, nämlich ihre Stärke, Lebhaftigkeit, Bestimmtheit, Konstanz und gesetzliche Ordnung. Trotz solcher Gewichtszulagen ist die Außenweltwahrnehmung doch nicht imstande, dem Ich die Wage zu halten. Eine Substanz scheint nur durch

eine Substanz aufwiegbar zu sein. Eine substanzielle Grundlage der „sinnlichen Ideen" soll es aber außerhalb der perzipierenden Seelensubstanz nicht geben.

Die Dialektik bewegt sich wieder in dem ausgetretenen Gleis des „direkten Außenweltbeweises".

II.

Das Außenweltproblem bei Kant.

1. Neue Momente für die Fortbildung des Problems in Kants Kritizismus.

Welche Stellung nimmt nun Kant zu der großen Frage ein, die seine Vorgänger in so wenig ersprießlicher Weise bearbeitet haben?

Auch wenn er sich nicht ausdrücklich darüber geäußert hätte, könnten wir sehr leicht aus seinen kritischen Hauptlehren die Grundlagen für eine ganz originelle Lösung des Außenweltproblems ableiten.

In der „Kritik der reinen Vernunft" hat doch Kant das menschliche Erkenntnisvermögen einer Prüfung unterzogen hinsichtlich dessen, was es unabhängig von der Erfahrung zu leisten vermag. Also um eine besondere, wohl definierte Erkenntnisart handelt es sich. Diese Erkenntnisart (die apriorische Erkenntnis) wird nun auch auf ihren wichtigsten Anwendungsgebieten nach ihrer Tragweite näher untersucht. Daraus ergibt sich von selbst eine erkenntnistheoretische Abschätzung der den betreffenden Anwendungsgebieten angehörigen Erscheinungen, und zwar eine Abschätzung nach einem neuen objektiven Maß. Für unser Außenweltproblem kommt es hier auf die Erscheinungen der äußeren Erfahrung und die der inneren Erfahrung an. Beide Erscheinungsarten hat übrigens Kant selbst schon aus systematischen Gründen scharf geschieden. Um also den Wertunterschied dieser Erscheinungsarten nach dem neuen Maße zu ermitteln, brauchen wir bloß die einschlägigen Angaben über den Umfang ihrer apriorischen Erkenntnis untereinander zusammenzuhalten. Je umfangreicher die apriorische Erkenntnis eines Erscheinungsgebietes ist, desto höher muß auch der Realitätswert dieses Erscheinungsgebietes veranschlagt werden.

Noch auf eine andere wichtige Konsequenz aus Kants Kritizismus sei kurz hingewiesen.

Unserem Erkennen sind die „Dinge an sich" verschlossen. Wir haben es immer nur mit „Erscheinungen" davon zu tun, wie sie durch das Medium unserer subjektiven Anschauungs- und Denkformen dargeboten werden. Die Seele unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von anderen „Dingen

an sich". Der „innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst und seinen inneren Zustand anschaut" enthüllt uns nicht die „Seele an sich". Sonst hatte man immer ausdrücklich angenommen oder stillschweigend geglaubt, daß die Selbstwahrnehmung tiefer reiche, als die äußere Wahrnehmung, daß wir in der Selbstwahrnehmung unser Ich nach seinem wesenhaften, innersten Kern unmittelbar erfassen. Die Zerstörung dieses Vorurteils durch Kant schafft naturgemäß für das Außenweltproblem eine wesentlich neue Situation. Gerade der unantastbare Nimbus, mit dem sich das Ichbewußtsein früher umgab, trug ja die Hauptschuld an der Einseitigkeit in der Dialektik der Außenweltbeweise. Nunmehr ist endlich für den „indirekten Außenweltbeweis" die Bahn gebrochen.

So enthält der Kritizismus implizite fundamentale Leitgedanken zur Lösung der Außenweltfrage.

Wir werden sehen, daß Kant diese Gedanken z. T. ausdrücklich in seinen mehrfachen Widerlegungen des Idealismus mit Geschick verwertet hat, daß er aber auch dabei mit ähnlichen antagonistischen Motiven ringen mußte wie seine Vorgänger.

2. Die Widerlegung des Idealismus in der ersten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomena.

In der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" wird der Zweifel an der Außenweltrealität auf folgende syllogistische Formel gebracht:

„Dasjenige, auf dessen Dasein nur als einer Ursache zu gegebenen Wahrnehmungen geschlossen werden kann, hat eine nur zweifelhafte Existenz:

Nun sind alle äußeren Erscheinungen von der Art: daß ihr Dasein nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern auf sie, als die Ursache gegebener Wahrnehmungen, allein geschlossen werden kann:

Also ist das Dasein aller Gegenstände äußerer Sinne zweifelhaft." (Kr. d. r. V., Kehrb., S. 311.)

Kants kritische Lösung dieses idealistischen Zweifels besteht nun einfach darin, daß er die zweite Prämisse in dem Syllogismus für falsch erklärt. Denn wir können tatsächlich das Dasein der „äußeren Erscheinungen" unmittelbar wahrnehmen. „Alle äußere Wahrnehmung beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst." (Kr. d. r. V., S. 317.) Man kann das nur bezweifeln, wenn man die Gegenstände im Raume zu „Dingen an sich" macht. Es ist aber „unmöglich: daß in diesem Raume irgend etwas außer uns (im transzendentalen Sinne) gegeben werden sollte,

weil der Raum selbst außer unserer Sinnlichkeit nichts ist. Also kann der strengste Idealist nicht verlangen, man solle beweisen: daß unserer Wahrnehmung der Gegenstand außer uns (in strikter Bedeutung) entspreche. Denn wenn es dergleichen gäbe, so würde es doch nicht als außer uns vorgestellt und angeschaut werden können, weil dieses den Raum voraussetzt, und die Wirklichkeit im Raume, als einer bloßen Vorstellung, nichts anderes als die Wahrnehmung selbst ist. Das Reale äußerer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein." (Ibid., S. 317 318.) Wenn wir hiernach von dem Dasein der „äußeren Erscheinungen" ein unmittelbares Bewußtsein haben, so ist klar, daß den wegen ihrer Unmittelbarkeit gewöhnlich höher bewerteten „inneren Erscheinungen" eine Bevorzugung nicht mehr zuteil werden darf. „Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände ebensowenig nötig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes (meiner Gedanken), denn sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewußtsein) zugleich ein genugsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist." (Ibid., S. 314.) Die Innenwelt und die Außenwelt scheinen also den gleichen Realitätswert zu haben. Die Tendenz der Kantischen Argumentation entspricht noch dem Typus des „direkten Außenweltbeweises".

Der Realitätswert der Außenwelt soll offenbar aufgebessert werden. Freilich fällt diese Aufbesserung wesentlich mit der bekannten Position des Berkeleyschen Idealismus zusammen: „Esse = percipi". Kant ist sich der gefährlichen Übereinstimmung nicht bewußt. Er hat aber doch bei seinen Erörterungen über den vierten Paralogismus deutlich genug die Differenzpunkte markiert, die ihn von dem subjektiven Idealismus trennen. „Der transzendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Anschauung, gleich unbekannt." (Ibid., S. 315.) „Das transzendentale Objekt, welches den äußeren Erscheinungen, imgleichen das, was der inneren Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkend Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als von der zweiten Art an die Hand geben." (Ibid., S. 320 21.) Mit diesen Sätzen wird ausdrücklich jede einseitige spiritualistische Metaphysik abgelehnt. Äußere und innere Erscheinungen stehen ihren transzendenten Beziehungen nach völlig gleichberechtigt nebeneinander. Ferner wird an einer anderen Stelle der fraglichen Erörterungen eigens hervorgehoben, daß der „Raum, ob er zwar an sich nur bloße Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller Erscheinungen . . . objektive Realität hat". (Ibid., S. 318.) Damit ist auf die

wichtige Objektivität schaffende Funktion des Apriori hingewiesen, von der Berkeley keine Ahnung hatte. Schließlich dürfte auch folgende Bemerkung über das Niveau des subjektiven Idealismus hinausgehen: „In dem Zusammenhange der Erfahrung ist wirklich Materie, als Substanz in der Erscheinung, dem äußeren Sinne, so wie das denkende Ich, gleichfalls als Substanz in der Erscheinung, vor dem inneren Sinne gegeben." Solche, wenn auch nur empirisch gemeinte, Parität zwischen Ich und Materie hätte Berkeley nun und nimmer akzeptieren können. Es wird sich zeigen, daß Kant selbst später diese Parität mit Entschiedenheit wieder abgestritten hat, und zwar nicht zugunsten des Ich, sondern zugunsten der Materie. So viel steht fest, daß er nach dem Obigen tatsächlich nicht nur direkt, sondern auch indirekt den Realitätswert der äußeren Erfahrung gesteigert hat, indem er gemäß seinem universellen Phänomenalismus die an höhere Ansprüche gewöhnte innere Erfahrung auf den Bereich der Erscheinungswelt einschränkte. Also schon die erste Widerlegung des Idealismus bei Kant enthält den Keim eines „indirekten Außenweltbeweises". Daß dieser Keim noch nicht zu einer kräftigeren Entwicklung kam, erklärt sich wohl z. T. aus der zufälligen Konstellation der polemischen Rücksichten in dem Abschnitt über den „vierten Paralogismus".

Kants kritische Behandlung des Außenweltproblems, deren erste Phase wir oben kennen lernten, scheint toto genere verschieden zu sein von den Theorien eines Descartes, Geulincx und Malebranche. Wir werden aus der weiten Welt der großen metaphysischen Realitäten in jenen engeren Raum versetzt, den eine nach dem menschlichen Ich orientierte Erkenntniskritik abgegrenzt hat. Gott liegt nach Kant außerhalb unseres Erkenntnisbereichs. Damit fallen natürlich die antagonistischen Motive fort, die bei den älteren Denkern die Komplikation der Gottesbeweise und Körperweltbeweise ins Spiel setzte. Unsere gesamte Erkenntniswelt ist im Ich beschlossen, beherrscht von dessen apriorischen Anschauungs- und Denkformen. Außer dem Ich existieren wohl andere „Dinge an sich", von denen wir namentlich das Empfindungsmaterial empfangen. Aber diese „Affektion" seitens der andern Dinge an sich ist auch die einzige unbestimmte Kunde, die wir von diesem erkenntnistheoretischen Jenseits haben. Kant nennt den letzten höchsten Einheitspunkt unserer Erkenntnis die „transzendentale Apperzeption". Es ist das ursprüngliche, konstante Identitätsbewußtsein des Ich. Davon wird scharf unterschieden die „empirische Apperzeption" oder der „innere Sinn". Bekanntlich spielt die „transzendentale Apperzeption" bei der schwierigen „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe" eine wichtige Rolle. Wir können wohl sagen, daß bei Kant die „transzendentale Apper

zeption" auf erkenntnistheoretischem Gebiete ungefähr dieselbe Bedeutung hat, wie bei den Metaphysikern Gott. Die „transzendentale Apperzeption" mitsamt den apriorischen Funktionen baut für unser empirisches Ich aus dem Empfindungsmaterial die räumliche Außenwelt auf. Wenn wir uns diesen Prozeß klar zu machen suchen, so bemerken wir sogleich, daß in ihm ein analoger Antagonismus entgegengesetzter Motive steckt, wie bei dem Okkasionalismus. Die Empfindungselemente, die auf transzendenter Affektion seitens fremder „Dinge an sich" beruhen, bilden gewissermaßen die Schranken für die schöpferische Freiheit der transzendentalen Apperzeption mit ihrem apriorischen Apparat. Aber diese Schranken sind ebenso zweideutiger Natur, wie die realen Körper als Gelegenheitsursachen von Sinneswahrnehmungen. Einerseits verlangt das phänomenalistische Prinzip, daß die besondere Art des Gegebenseins der Empfindungen in keiner Beziehung zu entsprechenden Konstellationen der Dinge an sich steht. Denn Raum und Zeit sind unsere subjektiven Anschauungsformen. Die erste Widerlegung des Idealismus hat ja noch besonders energisch eingeschärft, daß es für „Erscheinungen" keine transzendenten Korrelate gibt, mit denen sie übereinzustimmen hätten. Danach sind die Dinge an sich eine ebenso überflüssige Annahme wie die äußeren „Gelegenheitsursachen" der Okkasionalisten. Fallen nun aber die fremden Dinge an sich weg, so verliert das Empfindungsmaterial unseres Erkennens jenen eigentümlichen Realitätswert, der nun einmal aller Abhängigkeit von äußeren, transzendenten Ursachen naturgemäß anhaftet. Das darf auch nicht sein. Also muß die transzendente Beziehung der Empfindungen auf Dinge an sich doch festgehalten werden. Die Beziehung darf keine willkürliche sein. Es ist vielmehr anzunehmen, daß eine ganz bestimmte transzendente Beziehung einer ganz bestimmten Konstellation des Empfindungsmaterials entspricht. Sonst müßte die Einordnung der Empfindungen in den Wahrnehmungsraum von uns nach Belieben abgeändert werden können. Das uns jeweilig dargebotene Empfindungsmaterial wird immer auch für die ihm adäquaten kategorialen Verarbeitungen in gewisser Weise selbst die Richtlinien enthalten. Wie kann sich demgegenüber das transzendentale Ich mit seinem apriorischen Apparat als autonom behaupten? Wo bleibt der stolze Gesetzgeber der Natur? Könnte er nicht am Ende einem Kinde gleichen, das das Tempo eines marschierenden Zuges mit entsprechenden Taktbewegungen begleitet und sich dabei naiverweise als Kommandeur fühlt? Es wird kaum möglich sein, aus diesem Konflikt zwischen transzendenter Bedingtheit des Empfindungsmaterials und apriorischer Souveränität der Erkenntnisformen einen glücklichen Ausweg zu finden. Natürlich wird dadurch der Realitätswert der Außenwelt wiederum sehr un-

Schwanken gebracht. Er steigt anscheinend, wenn man die transzendente Affektion stärker betont, und sinkt, wenn man die apriorische Funktion mehr bevorzugt. Die Sache wird dadurch noch kompliziert, daß das Apriori, wie wir schon früher andeuteten, selbst ein neues Realitätsmoment einführt. Die ihm eigene „Notwendigkeit und Allgemeinheit" eröffnet dem Wirklichkeitsbewußtsein sozusagen die soziale Sphäre, während die transzendente Affektion im Empfinden mehr nur einen individualistischen Realitätswert zu bieten vermag. Die stärkere Betonung der apriorischen Funktion ist also hiernach einerseits mit dem Wachstum eines sozialen Realitätswerts, andererseits mit der Abnahme eines individualistischen Realitätswerts verbunden. Die stärkere Betonung der transzendenten Affektion führt einerseits zum Wachstum eines individualistischen Realitätswerts, andererseits zur Abnahme eines sozialen Realitätswerts. Diese antagonistischen Momente spielen in Kants Außenweltbegriff durcheinander und verleihen ihm eine innere Unsicherheit.

Eine weitere Schwierigkeit zeigt sich uns, wenn wir das Verhältnis des „äußeren Sinnes" zum „inneren Sinne" betrachten. Sie entspricht genau dem metaphysischen Konflikt, in den der Rangunterschied zwischen Körper und Seele die ältesten Bearbeiter des Außenweltproblems, vor allem Descartes, gestürzt hat. Die Seele ist höher als der Körper. Darum könnte sie „eminenter" in ihrem Wesen enthalten, was uns die Körpervorstellungen darbieten. Das war eine skeptische Bemerkung Descartes', die natürlich die Körperrealität entwerten mußte. Kant hat sie sozusagen aus dem Metaphysischen ins Erkenntnistheoretische übersetzt, wenn er den „inneren Sinn" vielfach als das umfassendere Erkenntnisorgan hinstellte, in dessen Gebiet auch alle Erscheinungen des „äußeren Sinnes" notwendig mit einzubeziehen wären. Er wurde zu diesem Schritt, wie neuerdings Reininger sehr treffend nachwies, hauptsächlich dadurch gedrängt, daß die „äußeren Erscheinungen" ohne Zeitverhältnisse nicht denkbar waren, während andererseits die Zeit die spezifische Anschauungsform des „inneren Sinnes" sein sollte. „Die Möglichkeit, den äußeren Erscheinungen einen unmittelbaren Anteil an der Zeit einzuräumen, hatte sich Kant durch die prinzipielle Beschränkung derselben auf die innere Wahrnehmung benommen. So blieb nichts übrig, als ihnen die Zeitlichkeit auf einem Umweg und indirekt zu sichern. Dies geschieht, indem dem inneren Sinn eine transzendentale Bedeutung unterlegt wird, so daß er nicht nur die ‚inneren Anschauungen', die Erscheinungen ‚intra nos', sondern alle Erscheinungen überhaupt, alles überhaupt, was für uns irgendwie existiert, was nicht ‚praeter nos' ist, zu umfassen vermag." (Vergl. Reininger, Kants Lehre vom inneren Sinn und seine Theorie der Erfahrung

Wien und Leipzig 1900, S. 53/54.) Es war aber noch ein anderer Grund, der mit Notwendigkeit zu einer Potenzierung des „inneren Sinnes" führte und den Reininger nicht genügend beachtet hat. Auch die apriorischen Kategorialfunktionen ließen sich in ihrer schöpferischen Tätigkeit nicht gut zeitlos vorstellen. Das trat besonders deutlich bei dem mühseligen Versuch der transzendentalen Kategoriendeduktion zutage. Die zeitlichen Schemata der Kategorien waren in diesem Zusammenhange keine Kunstprodukte, sondern nur der natürliche Ausdruck einer sachlichen Notwendigkeit. Und man kann wohl auch sagen, daß bei der Zeit schon an sich ein gewisses spontanes Moment bemerkbar ist, das sie über die Stufe eines rezeptiven Erkenntnisorgans hinaushebt und den Kategorien nähert. Diese Beziehung der Zeit zur Sphäre der Kategorialfunktionen mußte gleichfalls dem „inneren Sinn" einen höheren Nimbus verleihen. Der „innere Sinn" erhielt gewissermaßen einen intimeren Anteil an dem ausgezeichneten Realitätswert, der nun einmal den apriorischen Verstandesbegriffen als den zentralen Faktoren der Erkenntniswelt anhaftet. Kein Wunder, wenn demgegenüber die Erscheinungen des „äußeren Sinnes" auf eine niedere Rangstufe herabzusinken schienen. Für das Außenweltproblem wurde dadurch natürlich eine mißliche Lage geschaffen. Denn wenn Kant sich auch bemühte, den „äußeren Wahrnehmungen" den gleichen Unmittelbarkeitscharakter zu vindizieren, wie den „inneren Wahrnehmungen", so ließ er doch die „äußeren Wahrnehmungen" gleichzeitig in den erweiterten Bereich des „inneren Sinnes" fallen und schien so die Außenwelt zu einem Bestandteil der Innenwelt zu machen. Das ist übrigens bei seiner oben erörterten ersten Widerlegung des Idealismus deutlich zu sehen. Es wird da ausdrücklich gesagt: „also existieren ebensowohl äußere Dinge, als ich Selbst existiere und zwar beide auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewußtseins, nur mit dem Unterschiede: daß die Vorstellung meiner Selbst, als des denkenden Subjekts, bloß auf den innern, die Vorstellungen aber, welche ausgedehnte Wesen bezeichnen, auch auf den äußeren Sinn bezogen werden." Dieses merkwürdige Doppelverhältnis der „äußeren Erscheinungen" macht doch ihren Realitätswert wieder etwas unklar. Es fehlt eben eine eindeutige Abgrenzung des „inneren" und „äußeren Sinnes".

Vaihinger hat in seiner scharfsinnigen Abhandlung „Zu Kants Widerlegung des Idealismus" auf eine „sonderbare Stelle" des Abschnittes über den vierten Paralogismus hingewiesen; diese Stelle lautet: „Der dogmatische Idealist wurde derjenige sein, der das Dasein der Materie leugnet, der skeptische, der sie bezweifelt, weil er sie für unerweislich hält. Der erstere kann es nur darum sein, weil er in der Möglichkeit einer Materie überhaupt Widersprüche zu finden

glaubt, und mit diesem haben wir es jetzt noch nicht zu tun. Der folgende Abschnitt von dialektischen Schlüssen, der die Vernunft in ihrem inneren Streite in Ansehung der Begriffe, die sie sich von der Möglichkeit dessen macht, was in den Zusammenhang der Erfahrung gehört, vorstellt, wird auch dieser Schwierigkeit abhelfen." (Kr. d. r. V., S. 319.) Vaihinger meint, Kant habe das in dem letzten Satz gegebene Versprechen nicht gehalten, und „habe es auch nicht halten können". In seiner Widerlegung des skeptischen Idealismus sei ja auch von ihm selbst das Dasein der Materie geleugnet worden. (Vergl. Vaihinger i. d. Straßburger Abhandlungen zur Philosophie, Freiburg und Tübingen 1884, S. 121.) Ich möchte diesem Vorwurf gegen Kant doch widersprechen. Davon kann allerdings keine Rede sein, daß Kant deswegen den dogmatischen Idealismus ablehnt, weil dieser eine bewußtseinstranszendente Materie leugnet. Das schließt aber nicht aus, daß er die dialektische Begründung des dogmatischen Idealismus für falsch hält. Tatsächlich hat ja auch Collier, wie Vaihinger in seiner Abhandlung erwähnt, ausdrücklich „auf die unlösbaren Widersprüche der materiellen Außenwelt bezüglich ihrer Unendlichlichkeit in Raum und Zeit und ihrer unendlichen Teilbarkeit" hingewiesen. An solche dialektische Begründung des Idealismus wird wohl Kant gedacht haben, zumal ihm, wie Vaihinger selbst gleichfalls mit Recht vermutet, Collier durch die Eschenbachsche Übersetzung zugänglich war. Tatsächlich finden wir nun auch bei Kant in dem Abschnitt „Die Antinomie der reinen Vernunft" sehr eingehende Auseinandersetzungen über die mit der unendlichen Ausdehnung in Raum und Zeit und mit der unendlichen Teilbarkeit verbundenen Widersprüche, sogar mit besonderer Bezugnahme auf die Materie. Man vergleiche Kritik d. r. V., S. 344, und namentlich S. 360ff. Die Lösung der fraglichen Widersprüche in Kants Antinomienlehre ist ja bekannt. Er hat damit zu wichtigen Argumenten des „dogmatischen Idealismus" kritisch Stellung genommen, wenn er auch selbst wie dieser natürlich eine transzendente Materie leugnet. Dies zu Vaihingers Vorwurf.

Daß Kant auch schon in der ersten Ausgabe der Kritik d. r. V. die Phänomenalität des empirischen Ich mit vollem Bewußtsein als einen wesentlichen Differenzpunkt seiner Lehre gegenüber dem gewöhnlichen Idealismus herauskehrt und damit auch formell einen „indirekten Außenweltbeweis" gibt, zeigt uns am besten ein Passus in dem Abschnitt: „Der transzendentale Idealismus, als der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik."

„Man würde uns unrecht tun", so heißt es da, „wenn man uns den schon längst so verschrieenen empirischen Idealismus zumuten wollte, der, indem er die eigene Wirklichkeit des Raumes annimmt, das Dasein der ausgedehnten

Wesen in demselben leugnet, wenigstens zweifelhaft findet, und zwischen Traum und Wahrheit in diesem Stücke keinen genugsam erweislichen Unterschied einräumt. Was die Erscheinungen des inneren Sinnes in der Zeit betrifft, an denen, als wirklichen Dingen, findet er keine Schwierigkeit; ja er behauptet sogar: daß die innere Erfahrung das wirkliche Dasein ihres Objekts (an sich selbst), (mit aller dieser Zeitbestimmung), einzig und allein hinreichend beweise.

Unser transzendentaler Idealismus erlaubt es dagegen: daß die Gegenstände äußerer Anschauung, ebenso wie sie im Raume angeschaut werden, auch wirklich seien, und in der Zeit alle Veränderungen, so wie sie der innere Sinn vorstellt. Denn, da der Raum schon eine Form derjenigen Anschauung ist, die wir die äußere nennen, und ohne Gegenstände in demselben, es gar keine empirische Vorstellung geben würde: so können und müssen wir darin ausgedehnte Wesen als wirklich annehmen, und ebenso ist es mit der Zeit. Jener Raum selber aber, samt dieser Zeit, und zugleich mit beiden alle Erscheinungen, sind doch an sich selbst keine Dinge, sondern nichts als Vorstellungen und können gar nicht außer unserem Gemüt existieren, und selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts, (als Gegenstandes des Bewußtseins), dessen Bestimmung durch die Sukzession verschiedener Zustände in der Zeit vorgestellt wird, auch nicht das eigentliche Selbst, so wie es an sich existiert, oder das transzendentale Subjekt, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekannten Wesens gegeben worden. Das Dasein dieser inneren Erscheinung, als eines so an sich existierenden Dinges kann nicht eingeräumt werden, weil ihre Bedingung die Zeit ist, welche keine Bestimmung irgend eines Dinges an sich selbst sein kann. In dem Raume aber und der Zeit ist die empirische Wahrheit der Erscheinungen genugsam gesichert und von der Verwandtschaft mit dem Traume hinreichend unterschieden, wenn beide nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhangen." (Kr. d. r. V., S. 401 402.) Hier haben wir eine deutlichere Präzisierung des Punktes, der in der früher besprochenen Widerlegung des Idealismus mehr nur nebenher angedeutet war, so daß wir jene Widerlegung hauptsächlich als „direkten Außenweltbeweis" bezeichnen mußten. Die inneren Erscheinungen haben keine transzendentale Realität. Diese ihnen vom Idealismus zugeschriebene höhere Würde gegenüber den äußeren Erscheinungen kann nicht anerkannt werden.

Ich habe aber noch aus einem andern Grunde das obige lange Zitat nur anzuführen erlaubt. Nach dem Schlußsatz, der die Art der Sicherung „empirischer Wahrheit" charakterisiert, scheint Kant ebenso wie nach anderen Stellen

in der ersten Ausgabe der Kritik d. r. V. anzunehmen, daß sich die „empirische Wahrheit" für beide Erscheinungsarten gleichgut nachweisen läßt. Merkwürdig ist dann aber wieder, daß in den an das angeführte Zitat angeschlossenen erläuternden Beispielen stets nur „äußere Erscheinungen" in Betracht gezogen werden. Die Verkoppelung des „inneren" und „äußeren" Sinns macht sich dabei übrigens auch bemerkbar, insofern Kant die äußeren Erscheinungen als Wahrnehmungen zugleich den Erlebnissen des inneren Sinnes eingereiht denkt. Selbstverständlich erfährt der Realitätswert der äußeren Erscheinungen auf diese Weise eine ganz bedenkliche Subjektivierung, die Berkeleys Auffassung sehr nahe kommt. (Vergl. Kr. d. r. V., S. 402ff.) Inwieweit eine selbständige innere Erfahrung möglich sei, hat sich Kant überhaupt noch nicht gefragt. Die Parität beider Erfahrungsreihen scheint ihm selbstverständlich zu sein.

Den Paritätston wahrt auch Kants Äußerung zur Idealismusfrage in § 49 der Prolegomena. Ich hebe daraus nur den folgenden charakteristischen Satz hervor: „Empirisch außer mir ist das, was im Raume angeschaut wird, und da dieser samt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen ebensowohl ihre objektive Wahrheit beweist, als die Verknüpfung der Erscheinungen des inneren Sinnes die Wirklichkeit meiner Seele (als eines Gegenstandes des inneren Sinnes), so bin ich mir vermittelst der äußeren Erfahrung ebensowohl der Wirklichkeit der Körper, als äußerer Erscheinungen im Raume, wie vermittelst der inneren Erfahrung des Daseins meiner Seele in der Zeit bewußt, die ich auch nur, als einen Gegenstand des inneren Sinnes, durch Erscheinungen, die einen inneren Zustand ausmachen, erkennen kann, und wovon mir das Wesen an sich selbst, das diesen Erscheinungen zum Grunde liegt, unbekannt ist." (Prolegomena, Kehrb., S. 120/121.) Ein neuer Standpunkt macht sich da nicht bemerkbar. Eine Erörterung der bekannten Stellen in den Prolegomena, wo Kant gegenüber Berkeley die Existenz von Dingen an sich als spezifischen Differenzpunkt betont, können wir uns ersparen. Nun aber einige Bemerkungen zu der vielumstrittenen „Widerlegung des Idealismus" in der zweiten Ausgabe der Kritik der r. Vernunft.

3. Die Widerlegung des Idealismus in der zweiten Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft.

Die Pointe der in der zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V. enthaltenen Argumentation gegen den Idealismus ist die, daß Kant zu zeigen sucht, wie „selbst unsere innere, dem Cartesius unbezweifelte Erfahrung nur unter Voraussetzung

äußerer Erfahrung möglich sei." Offenbar soll also ein strengerer Beweis für das Dasein der Raumdinge gegeben werden als in der ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. Offenbar fühlte sich Kant selbst durch die unklare Koordination der inneren und äußeren Erscheinungen, die seine erste Widerlegung des Idealismus faktisch nur zu erreichen vermochte, nicht befriedigt. Die eigentümliche Doppelexistenz der äußeren Erscheinungen, die sowohl dem äußeren als dem inneren Sinn angehören sollten, widersprach offenbar der intendierten Gleichschätzung von äußeren und inneren Erscheinungen. Es bedurfte einer erneuten erkenntnistheoretischen Abschätzung der inneren und äußeren Erscheinungen. Und die nimmt Kant jetzt vor, indem er den genaueren Maßstab seiner kritischen Erfahrungslehre benutzt. Das vage intuitive Bewußtsein von inneren und äußeren Erscheinungen genügt ihm offenbar nicht mehr als Realitätsargument. Eine vollere, mehr objektive Bestimmung wird verlangt, wie sie allein „Erfahrung" bietet. Daß Kant diese Forderung gerade gegenüber dem Ichbewußtsein nachdrücklich geltend macht, ist ein ebenso origineller wie wichtiger Schritt, den man bisher noch nicht genügend gewürdigt hat. Wenn speziell die Zeitbestimmung herangezogen wird, um dem Ichbewußtsein eine über das Niveau der vagen, momentanen Intuition hinausführende vollere empirische Fassung zu geben, so darf uns das nicht unnatürlich vorkommen. Die Zeit ist eben die spezifische Form der inneren Erscheinungen. Wie scharf übrigens der große Vernunftkritiker selbst den erkenntnistheoretischen Rangunterschied zwischen der vulgaren Form des Ichbewußtseins und der neuen, empirisch präzisierten Form auffaßt, zeigt am besten folgender Satz: „Freilich ist die Vorstellung: ich bin, die das Bewußtsein ausdrückt, welches alles Denken begleiten kann, das, was unmittelbar die Existenz eines Subjekts in sich schließt, aber noch keine Erkenntnis desselben, mithin auch nicht empirische, d. i. Erfahrung; denn dazu gehört, außer dem Gedanken von etwas Existierendem, noch Anschauung und hier innere, in Ansehung deren, d. i. der Zeit, das Subjekt bestimmt werden muß." (Kr. d. r. V., S. 210.) Der Grundgedanke von Kants hieran anknüpfender „Widerlegung des Idealismus" besteht nun einfach in der These, daß jenes vollere, empirische (zeitlich bestimmte) Ichbewußtsein notwendig die beharrlichen Wahrnehmungsobjekte im Raume voraussetzt, daß also „innere Erfahrung selbst nur mittelbar und nur durch äußere möglich ist." (Ibid.)

Die nähere Ausführung dieses Grundgedankens hat folgende Gestalt:

„Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestim-

mungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen, und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich. Nun ist das Bewußtsein in der Zeit mit dem Bewußtsein der Möglichkeit dieser Zeitbestimmung notwendig verbunden: Also ist es auch mit der Existenz der Dinge außer mir, als Bedingung der Zeitbestimmung, notwendig verbunden, d. i. das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir." (Kr. d. r. V., S. 209.)

An diesem Räsonnement läßt sich natürlich leicht kritisch herumzupfen.

Wenn durchaus etwas Beharrliches zur empirischen Zeitbestimmung des eigenen Daseins erforderlich ist, so sollte man doch meinen, daß dies Beharrliche in unserem „inneren Sinn" allein schon enthalten sein kann. Allerdings muß das Beharrliche anschaulich sein, wie Kant verlangt. Solch Verlangen scheint schwer erfüllbar zu sein. „Das Bewußtsein meiner selbst in der Vorstellung Ich", so wird in einer erläuternden Anmerkung zur „Widerlegung des Idealismus" besonders eingeschärft, „ist gar keine Anschauung, sondern eine bloß intellektuelle Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts. Daher hat dieses Ich auch nicht das mindeste Prädikat der Anschauung, welches, als beharrlich, der Zeitbestimmung im inneren Sinne zum Korrelat dienen könnte: wie etwa Undurchdringlichkeit an der Materie, als empirischer Anschauung, ist." (Kr. d. r. V., S. 210 211.) Insofern Kant dem abstrakten Ichmoment, das allen unsern willkürlichen Reflexionen zugrunde liegt, den Anschauungscharakter abspricht, können wir ihm nur zustimmen. Die Konzentration des Bewußtseins auf spontane Operationen scheint überhaupt für die menschliche Psyche mit einer gleichzeitigen Abnahme der rezeptiven Fähigkeit verbunden zu sein. Gerade in der rezeptiven Fähigkeit wurzelt aber die Anschauung. So ist es begreiflich, daß dem in spontanen Reflexionen tätigen Ich eine anschauliche Selbstwahrnehmung verschlossen bleibt. Solch ein Ichbewußtsein entspricht indessen nur gewissen Phasen, nicht dem Ganzen unseres Seelenlebens. Selbst der energischeste Denker vermag sich nicht unausgesetzt in spontanen Reflexionen zu bewegen. Perioden gesteigerter Spontaneität werden vielmehr mit solchen gesteigerter Rezeptivität wechseln. Nähert sich die Spontaneität einer Minimal-

stelle, so wird nun regelmäßig die rezeptive Selbstwahrnehmung kräftiger hervortreten und kann dabei einen ähnlichen Grad eindringlicher Lebhaftigkeit gewinnen, wie ein „anschauliches" Objekt des „äußeren Sinns". Derartige anschauliche Selbstwahrnehmungen kennen wir alle unter dem Namen der „Stimmungen". Die Stimmungen sind nicht nur, wie ich anderwärts gesagt habe, „der unmittelbarste und primitivste Ausdruck des Wertbewußtseins vom Leben", sondern sie bilden auch zugleich das intimste Orientierungsmittel für unser theoretisches Wirklichkeitsbewußtsein. (Vergl. Kowalewski, Studien zur Psychologie des Pessimismus, Wiesbaden 1904.) Eine gewisse Stimmungslage kann für eine längere Reihe fluktuierender Vorstellungen jenes beharrliche Korrelat abgeben, das nach Kant zu einer empirischen Zeitbestimmung nötig ist. Danach brauchen wir nicht den Bereich des „inneren Sinns" zu überschreiten, wenn wir unser „Dasein in der Zeit" empirisch erfassen wollen. Stimmungen enthalten schlechterdings keine Raumbeziehung. Sie sind also ausschließlich Wahrnehmungen des „inneren Sinns". Ihr Anschauungscharakter scheint durch die eindringliche Lebhaftigkeit und Unmittelbarkeit hinreichend verbürgt zu sein.

Dagegen läßt sich zugunsten Kants wiederum folgendes einwenden.

Gerade die Stimmungslagen, die sich durch eindringliche Lebhaftigkeit auszeichnen, haben vielfach nur eine kurze Dauer. Das gilt besonders von den Stimmungen mit intensiver Lustfärbung. Wessen Gemüt hat je über wenige Stunden hinaus lebhafte Freude gefühlt? Trauer vermag sich schon längere Zeit hindurch zu behaupten. Das periodische An- und Abschwellen, das den lebhaften Stimmungen eigentümlich ist, macht aber selbst in solchen Fällen das Konstanzurteil unsicher.

Andererseits fehlt den Stimmungen, die bezüglich ihrer Dauer und Konstanz nichts zu wünschen übrig lassen, in der Regel die genügende Lebhaftigkeit. Es sind matte Gemütsregungen, die häufig überhaupt nicht direkt zum Bewußtsein gelangen. Der Anschauungscharakter muß ihnen deshalb aberkannt werden.

Weiterhin ist klar, daß die Stimmungen selbst den zeitlichen Ablauf der Vorstellungen beeinflussen. Eine lustgefärbte Stimmung regt im allgemeinen ein rascheres Tempo, eine unlustgefärbte Stimmung ein langsameres Tempo in dem ganzen Innenleben an. Das veranlaßt bei dem Übergang aus einer Stimmungslage in die andere die bekannte Täuschung, daß uns dasselbe Tempo, das uns eben langsam erschien, mit einem Male rasch vorkommt oder daß ein Geschwindigkeitswechsel im umgekehrten Sinne stattfindet, je nachdem wir aus einer Luststimmung in eine Unluststimmung verfallen oder aus einer Unluststimmung in eine Luststimmung. Diese Übergangstäuschung bildet für uns den natürlichen

Anreiz dazu, das Vorstellungstempo dem jeweiligen neuen Stimmungsniveau anzupassen. Ein beschleunigt erscheinendes Tempo werden wir, soweit das in unserer Macht steht, zu verlangsamen geneigt sein, ein verlangsamt erscheinendes zu beschleunigen suchen, namentlich wenn es sich um stärkere subjektive Geschwindigkeitsschwankungen handelt.

Ferner erfährt jede Stimmung ihrerseits durch die in ihrem Bette fließenden Vorstellungen Alterationen. Die Gefühlstöne der einzelnen Vorstellungen schlagen sich in der Stimmung nieder und können dieselbe vollständig umbilden. Besonders sind die allmählichen Umbildungen gefährlich, weil man sie gar nicht bemerkt.

Nach alledem scheinen die Stimmungen doch nicht zuverlässige Orientierungsmittel für die zeitliche Bestimmung unseres Innenlebens zu sein.

Aber vielleicht ist ein absolut beharrliches Korrelat für die Auffassung des Daseins in der Zeit gar nicht einmal nötig.

Kant denkt sich den zeitlichen Fluß der Vorstellungen offenbar so, als ob die Seele in jedem Moment nur eine einzige besondere Vorstellung aufzufassen vermag. In solchem Falle wäre natürlich die Wahrnehmung eines beharrlichen Elements in dem zeitlichen Flusse der Vorstellungen selbst ausgeschlossen. Denn wenn uns auch die Erinnerung bis zu einem gewissen Umfange den jedesmal vorangegangenen Abschnitt der Reihe vergegenwärtigte, so würde dieser erinnerte Reihenabschnitt eben solche Zerstückelung in einzelne isolierte Elemente aufweisen wie die ursprüngliche Wahrnehmung. Wir hätten keinen andern Eindruck von der Vorstellungsreihe als den eines absoluten Wechsels und müßten nach einem äußeren konstanten Orientierungspunkt suchen, um von diesem Wechsel sozusagen nicht mitgerissen zu werden.

Nun ist es in Wahrheit mit unserer Auffassung des Vorstellungsverlaufs anders bewandt. Wir können auf einmal sogleich mehrere aufeinanderfolgende Vorstellungen apperzipieren. Auf diese Weise wird es möglich, daß unter den sukzessiv aufgerafften Vorstellungskomplexen mehr oder weniger gemeinsame Elemente vorkommen, die sich als relativ beharrlicher Kern durch die ganze Vorstellungsreihe hindurchziehen. Bezeichnet z. B. *abcd* einen solchen Vorstellungskomplex, so wird vielleicht der nächstfolgende die Gestalt *cdef* haben, ein zweiter die Gestalt *efgh*, ein dritter die Gestalt *ghik*, ein vierter die Gestalt *iklm* u. s. f. In zwei benachbarten Apperzeptionsakten tritt uns also hier ein beharrlicher Komplex von Elementen neben wechselnden Bestandteilen entgegen. Selbstverständlich wird sich bei andern Fällen der beharrliche Komplex auch durch drei, vier oder mehr Apperzeptionsakte erstrecken und zugleich in seinem Inhalt (d. h. nach der Anzahl der ihn konstituierenden Elemente) mannig-

fach variieren. Von Ähnlichkeits- resp. Unähnlichkeitsbeziehungen, die unter den verschiedenen einzelnen Gliedern der Reihe in wechselndem Umfange bestehen, habe ich der Einfachheit halber abgesehen, obwohl dadurch unzweifelhaft die besondere Gestaltung des beharrlichen Komplexes beeinflußt wird. Es mag genügen, schematisch gezeigt zu haben, daß unsere Psyche sehr wohl in einer sukzessiven Vorstellungsreihe selbst einen immanenten, relativ konstanten Kern zu finden vermag.

Außerdem ist einleuchtend, daß in dem Vorstellungsverlauf sich nicht bloß Gruppen sukzessiver Elemente, sondern auch Gruppen von simultanen Elementen apperzipieren lassen. Die Vorstellungen laufen eben nicht an einem Seitenrichter. Die Zeit ist überhaupt zweidimensional, nicht eindimensional, wie man gewöhnlich glaubt. Neben der Sukzessivdimension, die das Geschehen gewissermaßen im Längsschnitt anzuschauen gestattet, gibt es eine Simultandimension, in der wir ein Bild vom Querschnitt des Geschehens empfangen. Die Simultandimension der Zeit mag ohne Beihilfe der Raumanschauung nur in beschränktem Maße deutliche Mannigfaltigkeiten darbieten. Ob sie aber in dieser Hinsicht vor der Sukzessivdimension wirklich so gewaltig übertroffen wird? Diese Frage bedürfte noch einer genaueren empirischen Prüfung. Daß wir die Fähigkeit besitzen, Eindrücke in der Simultandimension raumlos aufzufassen, zeigt wohl am sinnfälligsten die Wahrnehmung zusammengesetzter Geräusch- und Klangmassen. Jedenfalls nimmt Kant mit Unrecht an, daß der „innere Sinn" für sich allein nichts Gleichzeitiges aufzufassen vermöge, sondern immer nur Sukzessives. Wir können uns vielmehr den Vorgang beim Apperzipieren einer Sukzession von Vorstellungen folgendermaßen denken.

Neben der Wahrnehmung eines Elements oder Elementkomplexes in der Sukzessivdimension findet stets eine Miterregung von Nebenvorstellungen in der Simultandimension statt. Zu jedem Komplex in der einen Dimension gehört ein Komplex in der anderen. Nun werden die Komplexe in der Simultandimension (die miterregten Nebenvorstellungen) selbstverständlich auch nicht streng konstant bleiben, sondern mehr oder weniger variieren. Diese Variationen fallen uns aber nicht besonders auf, weil unsere Aufmerksamkeit anderweitig konzentriert ist. So können die Nebenvorstellungen gewissermaßen zu einer Fläche von relativ-gleichförmiger Dunkelheit zusammentheben, auf der sich die laufende Bahn der fixierten Vorstellungsfolge deutlich abhebt.

Wenn es auch nach den obigen Ausführungen unzweifelhaft möglich ist, daß das Ich sich schon im Kreise des „inneren Sinnes" des zeitlichen Daseins bewußt wird, sogar ohne ein absolut beharrliches Korrelat, so wird damit Kants Argumentation doch noch nicht umgestoßen.

Kant will ja eben das zeitliche Dasein des empirischen Ich als Ganzen bestimmt haben. Darum kann er jeden Hinweis auf irgendwelchen beharrlichen Kern innerhalb des Ich selbst a limine ablehnen: „denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne."

Muß nun aber das von den „Vorstellungen" in mir „unterschiedene Beharrliche" ohne weiteres „ein Ding außer mir" im räumlichen Sinne sein? Kant scheint die Bejahung dieser Frage so gut wie für selbstverständlich zu halten. Denn die Fortsetzung des oben angeführten Satzes in der „Widerlegung des Idealismus" lautet ja einfach: „Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich. Folglich ist die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch die Existenz wirklicher Dinge, die ich außer mir wahrnehme, möglich." (Kr. d. r. V., S. 209.) Hier tritt uns ein altes Grundübel der Außenweltbeweise entgegen. Es fehlt die genügende Klarheit über die vieldeutigen Ausdrücke „in" und „außer". Mit Recht hat Külpe gerade die Analyse dieser Vieldeutigkeit zur Grundlage für seine exakte Bearbeitung des Außenweltproblems gemacht. (Vergl. Külpe, Das Ich und die Außenwelt, in Wundts philos. Studien VII, S. 394 ff. und VIII, S. 311 ff.) Kant hat allerdings schon in der ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. zwei Bedeutungen des Terminus „außer uns" scharf unterschieden. Er sagt da nämlich: „Weil .. der Ausdruck: außer uns, eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert, bald was bloß zur äußeren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung, als in welcher eigentlich die psychologische Frage, wegen der Realität unserer äußeren Anschauung, genommen wird, außer Unsicherheit zu setzen, empirisch äußerliche Gegenstände dadurch von denen, die so im transzendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie geradezu Dinge nennen, die im Raume anzutreffen sind." (Kr. d. r. V., S. 316.) Offenbar hat das „außer uns im transzendentalen Sinne" nichts mit irgend einer Raumbeziehung zu tun. Es läßt sich nur rein begrifflich als etwas in uns nicht Enthaltenes denken. Die „Dinge an sich", die „im transzendentalen Sinne" außer uns sind, können ja nach den Grundlehren der kantischen Erkenntniskritik überhaupt nicht in den Anschauungsraum fallen, der die spezifische Sphäre der bloßen äußeren „Erscheinungen" bildet: „es ist .. unmöglich: daß in diesem

Raum irgend etwas außer uns (im transzendentalen Sinne) gegeben werden sollte, weil der Raum selbst außer unserer Sinnlichkeit nichts ist." (Kr. d. r. V., S. 317.) Die transzendentale Außenwelt ist die Welt der Dinge an sich. Die transzendentale Innenwelt fällt dann natürlich mit der gesamten Erscheinungswelt zusammen, wie sie uns durch den „inneren" und „äußeren" Sinn vermittelt wird. Wenn nun Kant daneben eine räumliche Außenwelt statuiert, so grenzt er damit ein Stück innerhalb der transzendentalen Innenwelt ab und betrachtet als korrelative Innenwelt dazu die ausschließlich in der Zeitanschauung dem inneren Sinn gegebenen Erscheinungen. Gerade diese letztere Korrelation ist aber sehr zu beanstanden. Wir dürfen nicht, wie Kant offenbar tut, folgern, daß was nicht in den zeitlichen Erscheinungen des „inneren Sinns" anzutreffen ist, deswegen unbedingt dem Bereich der räumlichen Erscheinungen des „äußeren Sinns" angehöre. Solche Folgerung ist nur dann berechtigt, wenn man die zeitlichen Erscheinungen des inneren Sinns zugleich verräumlicht, indem man sie in diejenigen Gehirnteile, mit denen sie erfahrungsgemäß Kausalbeziehungen haben, räumlich eingeschlossen denkt. Die Unhaltbarkeit solcher Konfusion von räumlicher und kausaler Betrachtung brauche ich wohl nicht besonders zu beweisen. Es genüge die Bemerkung, daß doch die äußere Sinneswahrnehmung nicht minder wie die Phantasievorstellung an bestimmte Gehirnprozesse gebunden ist, also beide mit demselben Recht in den Leibesraum eingeschlossen werden müßten. Sehen wir von der unzulässigen Verräumlichung der inneren Erscheinungen ab und halten wir uns an ihre bloße Zeitform, so ist es allerdings logisch einwandsfrei zu den fluktuierenden Elementen stabile Elemente in Gegensatz zu stellen. Deckt sich das empirische Ichbewußtsein, wie Kant behauptet, mit dem Kreis der fluktuierenden Elemente, so müssen die stabilen Elemente das Nicht-Ich, die Außenwelt, repräsentieren. Aber diese Außenwelt darf auch bloß zeitlich charakterisiert werden, wenn man keine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* begehen will. Aus der Tatsache eines zeitlichen Flusses, wie ihn die innere Erfahrung bietet, läßt sich als natürliches, eindeutiges Komplement zunächst nur die Annahme von Elementen ableiten, die in der Zeit Konstanz zeigen. Das ist keine dialektische Schikane, sondern eine sachlich begründete Notwendigkeit.

In der Tat fehlt es nicht an äußeren Empfindungen, die an sich sehr gute konstante Orientierungsmittel abgeben können und die — wenigstens direkt — keine räumliche Beziehung enthalten. Ich weise vor allem auf die akustischen Sinneseindrücke hin. Gerade der Gehörssinn ist in hervorragendem Maße geeignet uns Konstanzempfindungen zu bieten.

Stumpf macht in seiner trefflichen „Tonpsychologie“ folgende interessante Angaben: „Im allgemeinen (nämlich abgesehen von den höchsten Tönen) läßt sich sagen, daß das Hören viel langsamer vergeht, als das Sehen. Genügt es ja, einen lichtschwachen Punkt einige Minuten zu fixieren, um ihn nicht mehr zu sehen; während man einen Ton stundenlang ohne beträchtliche Einbuße der Hörkraft hören kann. So erfolgt denn auch die Erholung rascher beim Ohre. Nach wenigen Sekunden ist der Nerv von nicht überstarken Reizen vollständig erholt (Urbantschitsch); bei den höchsten Tönen genügt ein Augenblick, z. B. rasches Vorüberziehen der Hand zwischen dem Instrumente und dem Ohre, um den Ton wieder hörbar zu machen (Rayleigh). Von 20 kurzen Paukenschlägen mit eben so kurzen Pausen wird der letzte nicht merklich schwächer vernommen als der zweite, selbst als der erste, wenn dieser uns nicht etwa nach tiefer oder langer Stille oder unvorbereitet traf. Ja es scheint durch sehr schwache kontinuierliche Reize sowohl als durch intermittierende von mittlerer Stärke die Hörschärfe ungefähr auf gleicher Stufe erhalten zu werden; finden ja minimale innere Reizungen wirklich immerfort statt.“ (Vergl. Stumpf, Tonpsychologie, I, S. 362.)

Hiernach könnte man die psychologisch nicht so unsinnige Fiktion machen, daß das empirische Ich — ohne jede Raumanschauung — nach akustischen Konstanzeindrücken, etwa nach dem Rauschen eines Flusses oder dem Poltern eines mächtigen Wasserfalls seinen inneren Vorstellungswechsel zeitlich orientiert. Diese akustischen Konstanzeindrücke würden, ganz wie räumliche Sinneswahrnehmungen von unserem Willen unabhängig erscheinen und insofern ein Nicht-Ich repräsentieren. Daß in unserer Natureinrichtung das Rauschen eines Flusses und das Poltern eines Wasserfalls infolge bekannter Faktoren variieren und in längeren Perioden sogar vielfach intermittieren, tut nichts zur Sache. Durchgängig konstante Eindrücke erhalten wir strenggenommen auch nicht durch die räumlichen Sinne. Und es ließe sich ja eine Welt denken, die gerade nach der akustischen Seite hin gewisse Erscheinungen genauer konstant hält oder jedenfalls eine regelmäßige Periodizität in deren Variationen zum Ausdruck bringt. Die bekannte pythagoreische Vorstellung von der Sphärenharmonie könnte z. B. als Muster für solche Konstruktion benutzt werden. Da hätten wir statt der Geräusche sogar eine ästhetisch wirkungsvolle Klangmasse zur dauernden Orientierung unseres Zeitbewußtseins!

Aber solche rein akustische Orientierung ist andererseits auch wieder mit einigen schweren Mängeln behaftet.

Erstens verfallen die Gehörseindrücke dem bekannten Schicksal aller Konstanzempfindungen, daß sie auf die Dauer unsere Aufmerksamkeit nicht

wachzuhalten vermögen, und zwar in besonders hohem Grade. (Vergl. Stumpf, Tonpsychologie, I. S. 390.) Nach Stumpf beruht das „Nichtmehrbemerken konstanter Eindrücke" darauf, daß die Empfindung, von welcher sich die Aufmerksamkeit zurückzieht, in die Gesamtmasse der ununterschiedenen Empfindungen eintritt, welche jederzeit s. z. s. den Hintergrund des psychischen Lebens bilden." (Vergl. Stumpf, a. a. O. I. S. 389.) Meines Erachtens hängt diese rasche Abkehr der Aufmerksamkeit hauptsächlich mit den mächtigen Gefühlstönen zusammen, durch die akustische Reize im allgemeinen ausgezeichnet sind. Die mächtigen Gefühlstöne ergießen sich um so ungehinderter und allseitiger auf den gesamten gleichzeitigen Bewußtseinsinhalt der wahrnehmenden Psyche, als bei dem Fehlen einer Lokalisierung die anregenden Reize selbst in dem simultanen Komplex nicht zirkumskripte Elemente darstellen. Unsere Aufmerksamkeit wird offenbar durch einen Eindruck nur so lange besonders angezogen werden, als die Ergießung seines Gefühlstons sozusagen noch nicht das gleiche Niveau über allen Partien des simultanen Komplexes erreicht hat. Diese kritische Phase tritt nicht nur bei Gehörseindrücken, sondern auch bei anderen unräumlichen Sinneseindrücken mit besonderer Geschwindigkeit auf, weil die Gefühlskommunikation innerhalb rein zeitlich geordneter Komplexe eine mannigfaltigere ist und etwaige kleine Ungleichmäßigkeiten bei einzelnen Elementen weniger auffallen können. Wollten wir uns also zur zeitlichen Orientierung für unser empirisches Ich der mit unwillkürlicher Aufmerksamkeit fixierten konstanten Gehörseindrücke oder anderer unräumlicher Sinnesperzeptionen bedienen, so würde das „beharrliche Korrelat" nur zu bald überhaupt ganz schwinden, und wir blieben mit unserem Ichbewußtsein allein.

Zweitens: wenn wir die Aufmerksamkeit willkürlich auf die konstanten akustischen Eindrücke konzentrieren, so werden sie in der Regel unsere psychische Energie so stark absorbieren, daß die zum empirischen Ich gehörigen Erlebnisse mehr oder weniger unter die Schwelle des Bewußtseins herabsinken. Es findet gewissermaßen eine Stauung der Gefühlstöne statt, die von den akustischen Reizen angeregt werden. Sie können sich nicht mehr ungehindert über die anderen gleichzeitigen Bewußtseinsinhalte der wahrnehmenden Psyche ergießen. So wird jene heilsame Milderung der Gefühlsintensität erschwert, die naturgemäß mit solchem „Ergießen" verbunden zu sein pflegt. Gerade die besondere Lebhaftigkeit des Gefühlstons, die den akustischen Reizen wie auch anderen unräumlichen Sinneseindrücken im allgemeinen eignet, muß die absorbierende Kraft des erwähnten Stauungsprozesses außerordentlich steigern.

Drittens haben die sinnlichen Gehörseindrücke mit ihren vorstellungsmäßigen Abbildern eine sehr große Verwandtschaft. „Bei keinem Sinne", sagt

Stumpf, „ist die Grenze zwischen lebhaften Phantasievorstellungen und schwachen Empfindungen schwerer zu ziehen. Man kommt öfters in den Fall, sich zu fragen: höre ich dies eben noch (schon), oder bilde ich es mir nur ein?“ (Vergl. Tonpsychologie, I, S. 283.) Die feine Ausbildung unserer Gehörsvorstellungen erklärt sich wohl hauptsächlich daher, daß dem Gehörssinn in den Stimmwerkzeugen ein Apparat zur Seite steht, der in weitem Umfange wahrgenommene Tonqualitäten und auch Geräuschqualitäten sinnfällig nachzuahmen gestattet. Neue äußere Eindrücke, die uns zur Nachahmung reizen, prägen sich uns von vornherein mit schärferen Zügen ein. Die im Mechanismus der Assoziationen später auftauchenden Gedächtnisbilder können durch den Stimmapparat jederzeit zu sinnlicher Lebendigkeit aufgefrischt werden. Wir singen etwa noch einmal eine Melodie oder ahmen das charakteristische Geräusch siedenden Wassers nach, wenn uns die Erinnerung auf diese Gehörseindrücke leitet. Eine Abschwächung des Unterschieds zwischen den primären Wahrnehmungen und ihren Vorstellungskorrelaten erschwert nun notwendig eine scharfe Sonderung von Ich und Außenwelt: die Vorstellungen rechnen wir ja doch immer zum Ich, während uns die Wahrnehmungen die Außenwelt repräsentieren sollen. Man kann überhaupt die Regel aufstellen, daß ein Sinneseindruck um so mehr Realitätswert hat, je unvollkommener sein Vorstellungsabbild ist. Ein Sinneseindruck, den wir nur mangelhaft in der Phantasie zu vergegenwärtigen vermögen, erscheint uns eben deshalb als etwas Unersetzbares, Für-sich-Seiendes. Hiernach dürfen wir den Realitätswert der akustischen Perzeptionen nicht besonders hoch veranschlagen.

Die räumlichen Sinneseindrücke bieten wegen ihrer zirkumskripten Gestalt und der relativen Mattheit ihrer Gefühlsbetonung günstigere Bedingungen für einen ökonomischen Gebrauch der psychischen Energie. Sie können uns mannigfaltigere und deutlichere Konstanzempfindungen verschaffen, ohne die gleichzeitige Entfaltung des empirischen Ichbewußtseins übermäßig zu beeinträchtigen. Hier haben wir die zweckmäßigsten Orientierungsmittel für „unser Dasein in der Zeit“. Es läßt sich wenigstens unter Voraussetzung unserer jetzigen psychischen Organisation nichts Besseres denken. Und an diese Organisation müssen wir uns im Grunde doch immer halten, um die unfruchtbare Region der unkontrollierbaren Fiktionen zu vermeiden.

So sind wir durch die Zickzackwege der Kritik schließlich auf denselben Punkt geführt, den Kant mit genialem Instinkt direkt zu erreichen suchte.

Kant will die relative Selbständigkeit der äußeren, räumlichen Erfahrungswelt nachweisen. Er hat sich damit nicht in Widerspruch zu seiner früheren

Auffassung (in der ersten Ausg. d. Kr. d. r. V. und in d. Prolegomena) gesetzt, sondern ihr nur eine genauere und tiefere Durchführung gegeben.

Allerdings spielten dabei auch polemische Absichten eine gewisse Rolle. Man hatte Kant seine Verwandtschaft mit dem Berkeleyschen Idealismus vorgeworfen. Das machte eine schärfere Abwehrreaktion nötig.

Die Grundgedanken zu der neuen „Widerlegung des Idealismus" waren aber bereits in der ersten Ausgabe der Kr. d. r. V. als natürliches Ergebnis der erkenntniskritischen Untersuchung zutage getreten.

Hören wir vor allem folgende Sätze, mit denen Kant seine „Betrachtung über die Summe der reinen Seelenlehre" einleitet!

„Wenn wir die Seelenlehre, als die Physiologie der inneren Sinne, mit der Körperlehre, als einer Physiologie der Gegenstände äußerer Sinne, vergleichen: so finden wir, außer dem, daß in beiden vieles empirisch erkannt werden kann, doch diesen merkwürdigen Unterschied, daß in der letzteren Wissenschaft doch vieles a priori, aus dem bloßen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens, in der ersteren aber, aus dem Begriffe eines denkenden Wesens, gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese. Obgleich beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äußeren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein, den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben, an die Hand gibt, anstatt daß die Zeit, welche die einzige Form unserer innerén Anschauung ist, nichts Bleibendes hat, mithin nur den Wechsel der Bestimmungen, nicht aber den bestimmbaren Gegenstand zu erkennen gibt." (Kr. d. r. V., S. 321/322.)

Kant hatte unmittelbar vor der zweiten Ausgabe seiner Kr. d. r. V. reiche Gelegenheit, den „merkwürdigen Unterschied" zwischen Körperlehre und Seelenlehre noch mehr in concreto kennen zu lernen. Er schrieb nämlich während dieser Zeit gerade seine „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", die den apriorischen Erkenntnisgehalt der mechanischen Raumwelt mit allen Details entwickelten. Kein Wunder, wenn ihm da die Raumwelt besonders gewichtig erschien. Und wir werden es als natürliche Kontrastwirkung dieser Einsicht verstehen, daß gerade die Vorrede von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" ein sehr wegwerfendes Urteil über den wissenschaftlichen Wert der Psychologie enthält.

In der „transzendentalen Ästhetik" der ersten Ausgabe wird ferner der Raum als Anschauung im Vergleich mit der Zeit direkt höher bewertet. Es

heißt da nämlich: „Und, eben weil diese innere Anschauung (sc. die Zeit) keine Gestalt gibt, suchen wir auch diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen, und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einigen, daß die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nacheinander sind. Hieraus erhellt auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen." (Kr. d. r. V., S. 60/61.) Der letzte Satz in dem angeführten Passus ist besonders charakteristisch: danach ist die Zeit unmittelbar keine Anschauung, sondern nur mittelbar, insofern sie räumlich dargestellt werden kann.

Endlich bedarf es für den Kundigen nur eines einfachen Hinweises darauf, daß ja die sogenannte „erste Analogie" der ersten Ausgabe die Bedingtheit aller Zeitbestimmungen durch beharrliche Substanzen im Raum lehrt, also schon die Quintessenz der ganzen späteren „Widerlegung des Idealismus" selbst zum Ausdruck bringt.

Ein Punkt ist in Kants Außenweltbeweis noch unbefriedigend.

Die empirisch reale Raumwelt scheint so vielfach da zu sein, als es erkennende Individuen gibt. Und doch muß die wahre Außenwelt, die wir in unserem Erkennen erfassen wollen, eine numerisch identische sein, die eben deshalb den individuellen Kreis überragt und einen sozialen Charakter hat. Daß gerade die Vertiefung in die soziale Struktur der Wirklichkeit das beste Schutzmittel gegen den Außenweltzweifel ist, zeigt am klarsten das Beispiel des bekannten österreichischen Philosophen Ratzenhofer, der in seiner geistvollen „Kritik des Intellekts" (Leipzig 1902) nach dieser Seite hin sehr beachtenswerte Reflexionen entwickelt hat. (Kritik des Intellekts, S. 48ff.)

Formal betrachtet gehört die „Widerlegung des Idealismus" der zweiten Ausgabe der Vernunftkritik zur Klasse der „indirekten Außenweltbeweise". Die vom Idealismus mit einem ausgezeichneten Realitätsnimbus umkleidete Innenwelt wird als etwas in sich Haltloses erwiesen. Es gibt kein empirisch gesichertes Innenweltbewußtsein ohne Voraussetzung einer räumlichen Außenwelt. Damit hat sich nicht eine Koordination der beiden Welten ergeben, sondern vielmehr ein Subordinationsverhältnis: die innere Erfahrung ist der äußeren untergeordnet. Eine kräftigere Abfertigung des Außenweltzweifels ist nicht möglich.

Nur auf eine interessante Konsequenz, die sich aus dieser „Widerlegung des Idealismus" ziehen läßt, möchte ich übrigens noch kurz aufmerksam machen.

Wir können empirische Zeitbestimmungen unseres Innenlebens nur gewinnen, indem wir uns an den stabileren Gegenständen der äußeren Erfahrung orientieren. Sollte diese Anknüpfung an die Raumwelt nicht auch für die genauere empirische Bestimmung der einzelnen Seelenerlebnisse überhaupt nützlich oder vielmehr notwendig sein, wenn man zu sicheren, objektiven Einsichten gelangen will? Liegt darin nicht eine Rechtfertigung der modernen experimentellen Psychologie? Mich dünkt, daß man diese Fragen — trotz Kants anderweitigem Einspruch — mit Fug und Recht bejahen darf.

* * *

Reicke hat in seinen „Losen Blättern" zahlreiche Entwürfe Kants zur Widerlegung des Idealismus veröffentlicht. Es sind das anscheinend z. T. Vorarbeiten zu dem entsprechenden Abschnitt der zweiten Kritikausgabe. Da eine einigermaßen sichere Datierung solcher Fragmente naturgemäß mit großen Schwierigkeiten verbunden, oft sogar ganz unmöglich ist, so habe ich schon im Interesse philologischer Exaktheit auf eine Verwertung dieses Materials für meine Abhandlung verzichtet. Sieht man sich die Fassung der fraglichen Niederschriften an, so bemerkt man sofort, daß es sich im wesentlichen um erste Konzeptionen zur eignen Orientierung oder Notizen zu Vorlesungszwecken handelt, die man keinesfalls zur Grundlage kritischer Auseinandersetzungen mit dem Philosophen machen darf. Ich bin fest überzeugt, daß jeder moderne Autor dagegen protestieren würde, wenn man seine Lehre nach dem Entwurf „im Unreinen" beurteilen wollte.

Eins aber können wir wohl aus den vielen Kantischen Fragmenten zur Widerlegung des Idealismus entnehmen — und das ist indirekt für die sachliche Würdigung bedeutsam —, daß unser Philosoph mit tiefem Ernst und eindringender Gründlichkeit die Argumente zur Bekämpfung des Außenweltzweifels in seinem Geiste erwogen hat. Es sollten daher auch alle Kritiker dieser Lehre des großen Königsberger Denkers, anstatt voreilig zu tadeln, sich zunächst mit Ernst und Gründlichkeit in ihren Wahrheitsgehalt vertiefen!

SACHREGISTER.

A.

Ähnlichkeitsargument in den Außenweltbeweisen, 342.

Ästhetisches Urteil, Bedenken gegen Kants Lehre darüber, 207.

Affekt, Begriff desselben, 215 f.

Affektion, transzendente, 347 f.

Akkomodation der Augen, ihre Unabhängigkeit von der Pupillarreaktion, 303.

Analytik des Schönen, Prüfung derselben, 229 ff.

Angenehm im Verhältnis zu schön und gut, 241.

Anpassung, 63.

Anschauungs- und Schließungsvermögen in ihrem zwiefachen Verhältnis, 309 ff.

antecedenter determinans, ratio. Siehe ratio.

Antinomien, 7.

Apperzeption, transzendentale, 346 f.; empirische, 346.

Apriori, als sozialer Realitätswert, 348.

Apriorische Erkenntnis, als Maßstab einer erkenntnistheoretischen Abschätzung, 343.

Apriorische (auf dem Satz des Widerspruchs beruhende, analytische) Wahrheiten, 20.

Auswicklung (im [illegible]), 58 ff. Siehe auch Entwicklung.

Außenwelt, ihr sozialer Charakter, 364.

Außenweltbeweis, direkter und indirekter, 330. Antagonistische Motive in den ältesten Außenweltbeweisen, 331 ff. Außenweltbeweis bei Descartes, 331 ff.; bei Geulincx, 336 ff.; bei Malebranche, 338 ff.; in der späteren Zeit, 341 ff.; bei Kant, 343 ff. (in der 1. Ausg. der Kr. d. r. V. u. in den Proleg., 344 ff., in der 2. Ausg. der Kr. d. r. V., 352 ff.).

„Außer" und „in", Vieldeutigkeit dieser Ausdrücke, 358 f.

B.

Beziehungen zwischen Vorstellungen (logisch notwendige Bez.), 19 f.; zwischen Tatsachen (bloß tatsächliche und erfahrungsmäßige Bez.), 19 f.

Böse, das, 81 f. Befreiung vom Bösen (Umkehr), 82 f.

Buddha und Kant, 134 ff.

C.

coexistentiae principium, 50.

consequenter determinans, ratio. Siehe ratio.

D.

Definitionen in der Mathematik (Kroneckers Forderungen betreffs derselben), 319.

Das Deutsche bei Kant, 174 f. Siehe auch unter Ungewöhnliche usw.

Dinge an sich, 175 f.

E.

Eigensinn der Sprache, 258.
Empirismus, 17 ff., 44, 49, 51.
Entwicklung (Entwicklungsidee), 57 ff.; siehe auch Auswicklung. Entw. der Weltkörper nach mechanischen Gesetzen, 58 ff. Entw. der Geister auf den Planeten, 60 f. Entw. der Kultur (Geschichte), 69 ff., im Verhältnis zur Entfaltung der Moral, 84 f. Entw. im Rechtsleben, 77 ff. Entw. im Gebiet der moral.-prakt. Vernunft, 79 ff. Entw. im Gebiet der Religion, 85 ff.
Epigenesis (als Erklärungsprinzip organischer Bildungen), 67.
Erdbebenschriften Kants, 93 f., 98.
Erhaltung der Energie, 49, 52.
Erinnerung, Bedeutung des Wortes bei Kant, 176.
Erkenntnisgrund (ratio cognoscendi), 33 f. Siehe auch Idealgrund.
Experimentelle Psychologie und Kant, 365.

F.

Freiheit, Begriff der, 241 f.; siehe auch Willensfreiheit. Schroffe Trennung von Freiheit und Natur, 210, 212 ff. Die Philosophie Kants als Freiheitslehre, 5 f.
Freude am Schönen, ihr Erklärungsgrund, 212.
Fürsorgegesetz, preußisches, 202.

G.

Geographie, ihre Aufgabe und wissenschaftliche Stellung nach Kant, 100 ff.
Geographische Wirksamkeit Peschels, 96; Kants, 97 f.
Geschmacksurteil, Kontroverse über seine Subjektivität, 228. Wie können konstitutive Prinzipien a priori im Geschmacksurteil wirksam werden? 229 ff.
Göttlicher Intellekt (göttl. Denken, göttl. Erkenntnis), 18, 25 f., 48 f.
Gottesbeweis, 332. Erster Hauptbeweis bei Descartes, 332 f.
Gottesbewußtsein, seine Entwicklung, 217 f.
Gottes Dasein (Existenz), 27, 42 ff., 51 f.
Gottesglaube, 13 f.
Gottes Unveränderlichkeit, 50.
Grammatologie Hasses und Kant, 287 ff. Wiederaufnahme des Hasseschen Versuchs durch Gottfr. Hermann, 289 ff.
Das Griechische bei Kant, 171 f.
Grund. Satz vom zureichenden Gr., 17, 19, 23. Siehe auch rationis determinantis usw.
Gruppe (von Operationen), 322.
Gruppierungsstandpunkt (betr. math. Sätze), 315, 317.

H.

Himmel, seine religionsgeschichtliche Bedeutung, 119 f.
Homogeneität, Prinzip der, 63.
Hylozoistische Auffassung, 62.

I.

Ichbewußtsein, in empirisch präzisierter Form (im Gegensatz zur vulgären Form), 353.
Idealgrund, 34, 41. Siehe auch Erkenntnisgrund.
Idealismus. Subjektiver Id., 342 f., 345 f.; Kants Widerlegung desselben siehe unter Außenweltbeweis. Dogmatischer und skeptischer Id., 349 f. Transzendentaler Id., 9.
Ideen, sinnliche und solche der Einbildungskraft, 342.
Identitäten, ihre Rolle bei Ableitung neuer math. Sätze, 313 ff.
Identitätsprinzip (principium identitatis), 24 ff., 35 f., 40 ff., 45 ff., 50.

identitatis indiscernibilium principium, 49.
Imperativ, kategorischer, 11 f., 173 f.; hypothetischer, 174.
Induktion, vollständige, Schluß von n auf $n + 1$, 310.
influxus physicus, 52.
Irrationalzahlen, 316 f.

K.

Kant, Charakteristik seiner Persönlichkeit, 6, 14. Freundschaftliches Verhältnis Kants zu Kraus, 256 f.
Kant-Ausgabe der Berliner Akademie, 170 f.
Kant-Literatur, 165.
Kategorien, die kantischen, und die Behandlung der antiken Grammatik, 287 ff.
Kategorischer Imperativ. Siehe Imperativ.
Kausalitätsargument in den Außenweltbeweisen, 342.
Kausalitätsprinzip, 20.
Körperwelt, Realität (Existenz) der, 52. Siehe auch Außenweltbeweis.
Konstanzempfindungen, vermittelt durch den Gehörssinn, 359 f.; ihre Mängel 360 ff. Vorzüge der räumlichen Konstanzempf., 362.
Kontinuität, Prinzip der, 63.
Kopernikus. Kant vergleicht sich mit Kop., 9.
Kreissymbol, urindogermanisches, 119.
Krieg, 72 ff.
Kultur, ihr Widerstreit mit der Natur, 71.
Kunst, Ursprung und Wesen derselben, 243 ff.

L.

Das Lateinische bei Kant, 172 f.
Lexika, allgemeine philosophische, 169 ff.

M.

Materie, 52. Ihr Dasein, 350; siehe auch Außenweltbeweis.
Mathematik als logische Wissenschaft und als Kunst, 318 f. Erkenntnistheoretische Stellung der math. Wissenschaften, 307. Die Vermehrung der math. Erkenntnis ist formaler Natur, 309 ff., 316.
Mechanismus, 53, 58 f., 61 f., 64, 66 ff., 75 f., 88 ff.
Minimumsprinzip bei math. Beweisen, 320 f.
Mode und Sport in der Mathematik, 323 f.
Monade, 52.

N.

Natur. Fehlen einer genauen Definition dieses Begriffs bei Kant, 213.
Naturgeschichte im Unterschied von Naturbeschreibung, 63.
Naturzweck, 64 ff. Der Mensch als Naturzweck, 68 f.
Notwendigkeit des Weltzusammenhangs, 48. Siehe auch Willensfreiheit.
Nova dilucidatio, 21 ff.

O.

Okkasionalismus, 336, 338, 347. Okk. als Erklärungsprinzip organischer Bildungen, 67.

P.

Pantheismus als der fundamentale Religionsgedanke des indogermanischen Gesamtvolkes, 112 ff.
Pascalscher Satz und seine Umkehrung als geom. Ausdruck einer Identität, 315.
Perfektibilität der Gefühle durch Verstand und Vernunft, 219, 229.
Phänomenalistische Auffassung des Ich bei Malebranche, 340 f., bei Kant, 343 f.

Philosophensprache, spez. Kants Schreibart, J. Grimms Urteil darüber, 168 f.
Philosophie in allgemein-weltbürgerlicher Bedeutung, ihre dreifache Aufgabe, 5, 7 ff., 10 ff., 13 f. Philos. und Einzelwissenschaften 308 f. Philos. und Rechtswissenschaft, 145 ff.
Physische Geographie, Kants Vorlesungen darüber, 97.
Prästabilierte Harmonie, 52.
Prästabilismus (als Erklärungsprinzip organischer Bildungen), 67.
Ptolemäischer Satz als geom. Ausdruck einer Identität, 313 f.

Q.

Qualitäten, primäre und sekundäre, 342.

R.

ratio antecedenter determinans, 29 ff.; ratio consequenter determinans ebenda.
Rationalismus, 17 ff., 25 f., 37, 41, 44 f., 49, 51.
rationis determinantis, vulgo sufficientis, principium, 24, 28.
Realgrund, 33 f., 41, 45 ff., 49.
Realismus, empirischer, 8 f.
Recht, 73, 77 f.
Rechtsursache, Begriff derselben, 155.
Rechtswirkungen, ihre Unwahrnehmbarkeit, 148 ff.; möglichst weite Fassung ihres Begriffs, 150 ff.
Der Ṛgveda und Kant, 122 ff.
Rührung, Begriff derselben, 247.

S.

Scholastische Manier bei Kant, 167, 172.
Seele, 52. Seele an sich, ihre Unerkennbarkeit, siehe phänomenalistische Auffassung. Scharfe Scheidung der Seelenvermögen, 205 f.
Selektion, 63.
Sinn, äußerer und innerer, 348 f., 352.
Skeptizismus, 20, 22.
Spezifikation, Prinzip der, 63.
Spezifische Energie der Sinnesnerven (Zusammenhang mit Kants Lehre), 297.
Spiritualistische Metaphysik, 345.
Sprachliches Interesse Kants, seine Ursachen, 255 ff. Kants Stellung zur Sprachwissenschaft, 254 f. Sprachwissenschaftliche Äußerungen Kants, 258 ff.
Stiftungen. Kants Abneigung gegen sie, 181 ff. Eine Stiftungsverhandlung unter Kants Mitwirkung als Gelegenheitsursache dieser Abneigung, 184 ff. Der Staat und die Stiftungen, 193 ff.
Stilepochen Kants, 166 f.
Stimmungen als anschauliche Selbstwahrnehmungen, 355. Ihr Einfluß auf den zeitlichen Ablauf der Vorstellungen, 355. Ihre Alteration durch die Vorstellungen, 356.
Stimmwerkzeuge. Ihre Bedeutung für die feine Ausbildung der Gehörsvorstellungen, 362.
Subjektivität der Sinneswahrnehmungen, 8 f.
Substanz, 50 f.
Symbolische Methode (in der Mathematik), 321.
Symmetrie mathematischer Gebilde, 321.
Synergie von Bewegungen, speziell bei der Augenmuskulatur, 298.
Synthetische Urteile a priori, 20 ff., 308.
Synthetische Wahrheiten, die auf Erfahrung beruhen, 20.
Successionis principium, 50.

T.

Tatsachen, juristische, 155 ff.
Tatsachenwahrheiten (vérités de fait), 17 ff., 45, 47; apriorische, von der

Erfahrung unabhängige T. (analytische Urteile, die nicht auf dem Satz des Widerspruchs beruhen), 19, 26 f., 35 ff., 40, 48.

Teleologie, 53, 62, 67, 75. Teleologische Betrachtungsweise, siehe Zweckbetrachtung.

Transfinite Zahlen, 317.

U.

Übertragungsprinzipien (in der Mathematik), 322. Ihre Bedeutung für die Reduktion der math. Erkenntnis auf ein Minimum von Sätzen, 323.

Ungewöhnliche deutsche Wörter in Kants Schriften, 255.

Unsterblichkeitsglaube, 13.

Die Upaniṣaden-Philosophie und Kant, 128 ff.

Die urindogermanische Religion und Kant, 110 ff.

Urteilskraft, 208, 211 f., 219 ff.

V.

Vererbung, 63.

Vergeltungsbegriff im Strafrecht, deskriptive und normative Elemente desselben, 269 ff.

Vergeltungslehre (in A. Merkels Strafrechtstheorie), 277 ff.

Vernunftwahrheiten (vérités de raison), 17 ff., 25, 28, 35, 45, 47.

W.

Wasser, seine religionsgeschichtliche Bedeutung, 120 f.

Wechselwirkung (zwischen den Substanzen), 50 ff.

Widerspruch, Satz vom, principium contradictionis, 17, 19 f., 23 f., 26 ff., 35 f., 40, 42, 45 f., 48.

Wille als Naturkraft, 219.

Willenserklärung, juristische Lehre von der, 156 ff.; Gegensatz der „Willenstheorie“ und „Erklärungstheorie“ — Analogie zu Kants Unterscheidung von Ding an sich und Vorstellung, 156 f.

Willensfreiheit, 12, 48, 53, 79 f., 82.

Z.

Zahlbegriff, 308 f.

Zeit, Sukzessiv- und Simultandimension derselben, 357.

Zentralnervensystem, seine Umbildungsfähigkeit, 297.

Zweckbetrachtung, 63, 65 f., 68, 75 f.

Zwecktheorie, 60, 68, 85, 88.

PERSONENREGISTER.

A.

Achelis, 194.
Adelung, 168, 260, 262, 264 f.
Adickes, 19, 22, 26 f., 30 f., 34 ff., 39 f., 42 f., 46 ff., 51, 165 f.
Adler, M., 165.
Aristoteles, 11, 12, 78, 205, 226.
Arndts, 153.
Arnoldt, 166.

B.

Baldwin, 170.
Barach, 257.
Baumgart, 205 ff., 243.
Baumgarten, 7, 36, 49 f.
Bechtel, 259.
Becmans, 263.
Benfey, 254 f., 260.
Bergmann, T., 96.
Berkeley, 148, 342, 345 f., 352, 363.
Bernhardi, A. F., 294.
Bielschowsky, 90.
Biester, 256, 261.
Bismarck, 14.
Bock, 264.
Bolliger, 173.
Bopp, 257.
Borthen, Lyder, 298.
Brauer, 165.
Büchmann, 173.
Buesch, 174.
Busse, 19, 176.

C.

Campe, 168.
Cantor, G., 317 f.
Chalmers, 136.
Cohen, 167.
Collier, 342, 350.
Cosack, 153.
Cramer, 298, 300.
Crusius, 23, 36.

D.

Darwin, 57, 62, 325.
Davids, Rhys, 109 f.
Dedekind, 318 f.
Dernburg, 156.
Descartes, 331 ff., 346.
Deussen, 109, 113, 128, 141.
Diels, 174 f.
Diez, 262.
Dilthey, 171.
Donders, 298 ff.
Dorner, A., 57, 66, 110.

E.

Eisler, 170.
Eltzbacher, 151 ff.
Endemann, 153.
Erdmann, B., 22, 166 f.
Eucken, 169.

F.

Feldmann, 168.
Fischer, Kuno, 27, 31, 34, 37, 51, 57, 169, 172.
Forster, J. R., 96.
Frauenstädt, 166.
Frey, Ewald, 170 f., 172.
Frischbier, 168.

G.

Gatterer, 95.
Gauß, 323.
Geldner, 127.
Gensichen, 253.
Gerber, 198.
Gering, 114.
Geulincx, 336 ff., 346.
Gneist, 199.
Goedeke, 169.
Goethe, 6, 13, 90, 175, 205, 246, 248, 272 ff.
Goldbeck, 184.
Goldschmidt, Ludw., 166.
Goldstein, Ludw., 168.
Graefe, A. v., 299.
Graff, 265.
Grimm, Jacob, 168, 170 f., 175, 257, 262.
Grimm, Wilhelm, 175.

Gutzeit, 265.
Gutzkow, 173.

H.

Hamann, 109, 205.
Hartenstein, 169, 176 f., 255.
Hasse, J. G., 287 ff.
Heinze, 165.
Hellwald, F. v., 96.
Hemsterhuis, 257.
Hennig, G. E. S., 168, 265.
Herder, 68, 175, 216.
Hering, E., 299 f.
Hermann, G., 289 ff.
Heymans, 43.
Heyne, Moriz, 169, 172.
Hilbert, D., 310.
Hobbes, 78.
Höffding, 176.
Hoffheinz, 168.
Hohenfeld, 172.
Holtzmann, 114 f.
Homer, 230.
Humboldt, Alexander v., 103.
Humboldt, Wilhelm v., 6, 7.
Hume, 17 ff., 176.

I.

Ihering, 197.

K.

Kaftan, 165.
Karlowa, 153.
Kate, Ten, 257.
Kiesewetter, 166.
Kirchmann, 255.
Kirchner, 170.
Klopstock, 246.
Kluge, 117, 262.
Knutzen, 30, 36.
Körber, 95.
Kohler, 161 f., 198.
Kowalewski, A., 355.
Kraus, 256 f., 260.
Kronecker, L., 319.
Krug, 169 f., 173.
Külpe, 358.

L.

Laban, F., 172.
Lamprecht, 76.
Lehmann, Paul, 93.
Leibniz, 17 ff., 26, 28, 49, 52, 61, 196, 257.
Leonhard, 156.
Lessing, 7, 9, 215, 246.
Levy, Siegm., 175.
Lichtenberg, 94.
Liepmann, 277, 283.
Lobeck, 261.
Locke, 342.
Lorenzo, G. de, 110.
Lotze, 207.
Lübben und Schiller, 265.
Ludwich, 171 f., 287.

M.

Maimon, Sal., 169.
Malebranche, 338 ff., 346.
Manigk, 151 f., 155.
Marcus, Ernst, 173.
Marina, 300 f., 303.
Mauthner, 175.
Medicus, 57, 75.
Mellin, 166 f.
Ménage, 262, 264.
Merkel, A., 270 f., 276 ff.
Metzger, 186.
Meyer, W. Fr., 307, 313 ff.
Mielcke, 253.
Mogk, 114, 118, 126.
Moltke, 13.
Mommsen, Th., 194.
Morhof, 257.
Mühling, 265.
Müller, Johannes, 297.
Müller, M., 168.

N.

Noack, Ludw., 170.

O.

Öttinger, 191.
Origenes, 61.

P.

Paulsen, 19, 23, 26, 31, 37, 51, 57, 146, 165, 168.
Pernice, A., 183.
Peschel, 95 ff.
Pischel, 125.
Platon, 13, 78, 226.
Plautus, 264.
Poincaré, H., 310.
Pott, 254.
Preller, 115, 120.
Pringsheim, A., 318.

R.

Raetze, 166.
Ratzenhofer, 364.
Reicke, 165, 365.
Reininger, 348 f.
Riehl, A., 51, 167.
Richter, Raoul, 166.
Ritter, Karl, 95.
Rohde, E., 117.
Rosikat, 172.
Rousseau, 10.
Ruhnken, 257.
Ruyssen, 23, 34.
Ruyter, de, 298, 300.

S.

Salmasius, 262.
Saussaye, Ch. de la, 113.
Schade, 117.
Schiller, 6, 7, 166, 206, 239, 241, 247, 281.
Schilter, 264.
Schleiermacher, 85

Schloßmann, 152.
Schmid, 176.
Schmidt, E., 171.
Schmidt, M., 261.
Schöne, G. H., 93.
Schoenflies, 317.
Schopenhauer, 149f., 155f., 167, 175, 323.
Schrader, O., 127.
Schubert, 253.
Schultze, Fritz, 62.
Seneca, 22.
Simrock, 115ff.
Sophokles, 230.
Sokrates, 90.
Spinoza, 26, 33, 47, 49, 78.
Stammler, 276.
Stieler, 172, 263f.

T.

Tacitus, 111.
Thiele, 22f., 26, 30f., 33ff., 37, 41ff., 47, 51ff.
Thomsen, A., 176.
Tillotson, 262.
Tröltsch, 58, 76, 89.

U.

Ueberweg, 165.
Uhlenbeck, 127.
Unger, 198.

V.

Vahlen, K. Th., 310.
Vaihinger, 176, 349f.
Vervoort, 299ff.
Vico, 7.
Voigt, J., 256.
Voltaire, 257.
Vorländer, 166, 175.
Vossius, 263.

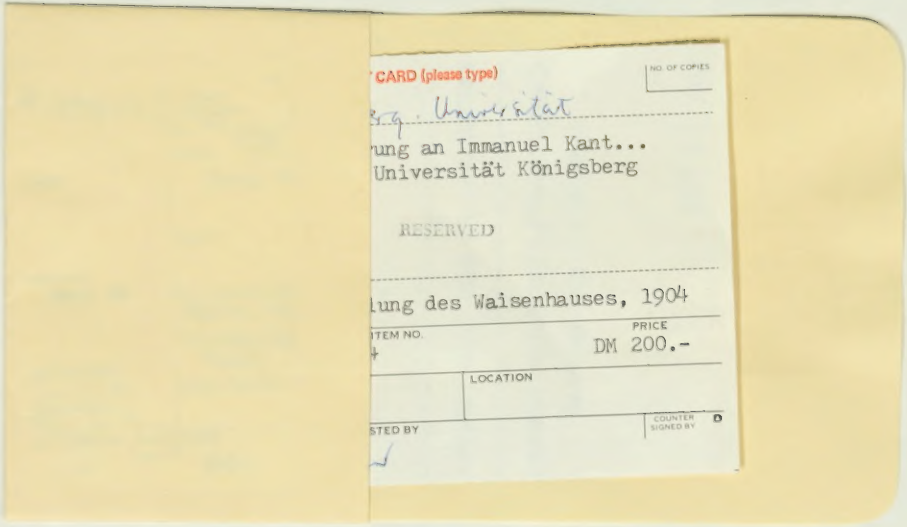
W.

Wagner, H., 104.
Walter, 168.
Wartenberg, 23, 34, 51.
Weber, E. H., 298.
Wegner, G., 169.
Weigand, 262.
Wieland, 168.
Wigand, 264.
Wilford, 261.
Winckelmann, 246.
Windelband, 51, 168.
Wirth, 118.
Wolf, Fr. A., 294.
Wolff, 20f., 23, 30, 36.
Wundt, 146, 149.

Z.

Zeune, 95.
Zitelmann, 153.
Zöllner, 94f.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle a. S.



CARD (please type)

NO. OF COPIES

...g. Universität

...ung an Immanuel Kant...
Universität Königsberg

RESERVED

...lung des Waisenhauses, 1904

ITEM NO.
4

PRICE
DM 200.-

LOCATION

STED BY

COUNTER SIGNED BY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 13 11 20 03 019 0